Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Novembre 1933

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La contemplation surnaturelle acquise

Dans une précédente étude, nous avons essayé de définir la nature, de marquer les limites et de signaler les périls de la contemplation naturelle de Dieu. Dans le présent travail, il nous reste à traiter de la contemplation surnaturelle acquise et infuse, selon le programme que nous nous étions tracé (1). Et d'abord la contemplation surnaturelle acquise.

La connaissance mystique commence avec l'acte de foi surnaturel que saint Paul définit si bien : *Argumentum non apparentium*, « *la conviction de la réalité des choses qui n'ont point d'apparences* », ou, pour traduire plus exactement, nous semble-t-il, « *le sens de l'invisible* ».

Les mots *conviction de la réalité* et aussi celui de *sens* indiquent qu'il ne s'agit pas ici de la simple certitude d'une conclusion logique faisant abstraction de la perception expérimentale de l'existence ou de la non-existence de son objet, mais de la perception de l'existence réelle de cet objet et des relations bienfaisantes ou malfaisantes qu'il peut avoir avec nous, de sa réalité d'être agissant en accord ou en opposition avec les fins que nous

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, mars 1933, [65] et sq.

poursuivons. Cette connaissance comporte non seulement une représentation idéale, mais une connaissance de *sens intime*, de conscience psychologique, supposant l'expérience de cet objet ou d'objets semblables.

La conviction de notre foi naturelle n'est elle-même possible que si l'objet inévident qu'elle nous propose nous est représenté par des *apparences médiates*, par des images apparentées avec les *apparences immédiates* des réalités dont nous avons l'expérience directe. Si nous avons pu croire à l'existence des phoques, singuliers mammifères, c'est que nous les avons vus représentés avec des images empruntées à l'expérience de notre vie quotidienne, bien qu'avec un autre arrangement. Sans ces images, les témoignages qui nous parleraient de l'existence et de la vie des phoques auraient beau être sûrs, nous n'aurions jamais la conviction de leur réalité. A défaut d'apparences médiates, la foi naturelle est impossible, nous ne croyons naturellement qu'à des réalités imaginables.

Et cependant nous avons en nous une perception spirituelle de sens intime qui est la porte par où nous pouvons être élevés jusqu'à ce sens de l'invisible. Nous l'avons déjà signalé dans notre analyse de la fonction intellectuelle de *sens intime* ou *conscience psychologique* ; qu'on nous permette de citer ici un témoignage de saint Thomas non moins explicite que ceux déjà mentionnés. A qui lui objecte que nous ne pouvons connaître notre liberté, puisque toute notre connaissance procède de l'expérience sensible, où nous ne voyons jamais des effets sensibles causés autrement que par des causes déterminées à un seul effet, le saint docteur répond : « Oui, le commencement de la connaissance humaine est bien dans la sensibilité; il ne s'ensuit pas cependant que tout ce qui est connu de l'homme soit du domaine des sens ou soit connu immédiatement par un effet sensible, car l'intelligence se perçoit intellectuellement elle-même par son acte qui n'est pas du domaine des sens. De même elle perçoit

intellectuellement l'acte intérieur de la volonté, en tant que, par l'intelligence, la volonté est d'une certaine façon mise en mouvement, et que d'autre façon l'acte d'intelligence est causé par la volonté, connaissant ainsi l'effet par sa cause et la cause par l'effet (1). »

Principe de toute notre connaissance, la sensibilité est bien principe matériel de toute notre connaissance analytique qui abstrait des images toutes ses idées, mais elle n'est que principe occasionnel de la conscience psychologique que nous prenons de notre moi, de notre activité intellectuelle, de nos vouloirs libres. Une fois notre âme mise en activité, nous avons perception de conscience directe de nos actes d'intelligence et de vouloir libre; c'est ce qui fait la force irrésistible du témoignage que notre conscience rend à notre liberté. Le fait que notre connaissance analytique, chez beaucoup de gens, n'arrive pas à reconnaître la nature spirituelle de nos idées et de nos vouloirs libres prouve tout simplement que notre intuition de conscience reste confuse tant que la connaissance analytique ne l'a point perfectionnée, mais n'infirme pas le caractère spirituel de ces perceptions directes de nos actes d'intelligence et de volonté.

Nous avons donc tous un certain sens de l'invisible, mais combien faible, mêlé qu'il est, dans l'intuition de conscience, à tant de perceptions et d'émotions sensibles et affaibli par la blessure d'ignorance du péché originel qui nous a particulièrement atteints sur ce point. Aussi ne devons-nous pas être surpris qu'il ne nous donne pas l'intuition de Dieu présent en nous (2).

Bien plus, si facile et si logiquement nécessitante que soit, pour notre esprit, la démonstration de l'existence de cette Cause Première distincte du monde, nous restons

(1) S. Thomas, *De Malo*, q. VI, art. unicus, ad 18^{um}.

(2) Par une conclusion très rationnelle notre connaissance analytique nous affirme cette présence au plus intime de notre être de l'Éternel Vivant, comme cause première de notre vie et de notre action.

capables d'hésiter au terme de cette démonstration, parce que Dieu est *sans apparences*, non seulement *sans apparences immédiates*, mais *sans apparences médiates*, hors du champ de nos représentations imaginatives. Il s'ensuit que notre conviction de l'existence d'un Dieu personnel, distinct du monde et avec lequel nous puissions entrer en communication par la prière, est d'autant plus menacée qu'une philosophie plus approfondie nous a fait rejeter les images anthropomorphiques qui sont un secours pour la conviction des simples, et nous a mieux fait saisir l'ineffable mystère d'un Être infini dont nous ne pouvons nous faire aucune idée positive adéquate.

Même quand nous gardons la certitude de notre affirmation rationnelle de l'existence d'un Dieu terme possible de notre vie religieuse, ce Dieu ne nous apparaît pas comme le Dieu vivant auquel nous appelle Notre-Seigneur, mais comme une abstraction qui n'est pas plus émotive que les plus spéculatives de nos idées générales. Ainsi en est-il des philosophes déistes qui refusent d'entendre la voix de l'Évangile et de soumettre leur esprit à la foi.

Quand nous discutons avec les incroyants, nous nous apercevons au bout de peu de temps qu'il y a entre eux et nous une différence de mentalité profonde. Ils reconnaîtront avec nous que la vie de Jésus et la vie de l'Église sont des faits naturellement inexplicables. Mais quand nous leur proposerons d'accepter le fait surnaturel qui rend compte de ces mystères, la divinité de Jésus et la divine autorité de son enseignement et de l'enseignement de l'Église, ils nous répondent : Mais cette explication que vous nous proposez, c'est aussi un mystère. Si, pour avoir l'explication du mystère de Jésus et de l'Église, il nous faut accepter le mystère de la Trinité, de la révélation surnaturelle et les autres mystères du *Credo* catholique, il n'y a pas davantage pour notre esprit, autant en rester au premier mystère, nous nous y tenons et disons simplement : Qui sait ? — Ils savent cependant comme nous que notre esprit est limité, qu'il est inévitable qu'il

y ait des mystères dans notre connaissance de Dieu, puisque nous en avons déjà dans celle de la nature. Ils savent comme nous que c'est un devoir et un bien pour l'esprit humain de se confier à une révélation rationnellement garantie, si révélation il y a. Toutes ces idées peuvent être dans leur connaissance analytique, sans qu'elles décident leur volonté à imposer un terme aux hésitations inévitables de l'intelligence en face de l'inévident, tant qu'elles ne sont pas devenues idées vivifiées par l'intuition de la réalité bienfaisante de Dieu et du fait de la révélation. Ces incroyants, si intelligents qu'ils soient, si bien informés qu'ils soient de nos raisons de croire, ne s'inclineront pas, tant que le pauvre petit sens infirme de l'invisible que leur donne la conscience de leurs pensées et de leur vouloir ne sera pas devenu, sous l'effet de la lumière de grâce, ce sens vraiment actif et vivant de l'invisible, et du divin que le P. Sertillanges dépeint si bien dans le premier chapitre de *Notre Vie*, dont on nous permettra de citer les lignes suivantes :

Il est sans doute, en dehors des saints et du Saint des saints, une catégorie de gens éclairés, conscients, compétents et qui sont censés aborder les rivages obscurs dont la nuit est faite d'excessive lumière : ce sont les *intellectuels*. Les intellectuels savent tout, dissertent sur tout; ils n'oublient aucun fait; ils ne négligent aucune conséquence; ils cataloguent l'infini avec art et paraissent fréquenter assidûment ce que le vulgaire délaisse. *Mais s'ils ne sont que des intellectuels*, en vérité leur supériorité sur la masse est fragile. Ils sont les *artisans du concept, et ce que le concept recèle ou devrait recéler, comme la balle le grain, peut leur demeurer aussi étranger qu'aux autres, il peut le leur être davantage, du fait de l'orgueil qui confine parfois dans leur étroite personnalité ces soi-disant pêcheurs d'astres.*

Au regard de l'invisible vivant, le concept est de peu ; ce qui importe, c'est l'intuition vivante elle-même et inclinée aux œuvres. Moins de connaissance abstraite et plus de goût, moins de pensée pure et plus de vibration d'âme; moins de dissection du réel en vue de l'enclore dans des définitions, et plus de contact unifiant avec l'inspiration : tel serait ici le

vœu. Mais l'intellectuel se contente de mots qu'il range au dedans et fait sonner au dehors, négligeant de devenir un *spirituel*, ce qui est tout autre chose.

Le vrai sage est pourtant le fidèle de l'esprit; son confrère n'est qu'un savant. Le philosophe et le théologien auront beau analyser et systématiser en toute matière humaine et surhumaine; ils auront beau, abordant l'essentiel, éplucher l'idée de Dieu et de tout ce qui s'y rapporte, noter les faits grâce auxquels Dieu est pour nous le premier des personnages historiques, découvrir et prouver son éternité sous le temps, son immensité sous le fini et son Être sous l'être, ils n'ont rien fait tant qu'ils n'ont pas acquis et appris à communiquer *le sens* de ces choses.

La divinité de tout et la présence de Dieu en tout, qu'est-ce que cela signifie? Si ce n'est qu'une expression métaphysique, autant vaut un théorème de Maxwell sur la distribution de l'énergie ou une formule d'Einstein sur le temps. Mais pratiquement, celui-là utilise l'idée des communications de Dieu et de la présence de Dieu qui comprend que tout notre être et tous nos objets trouvent en Dieu leur relation première... que nos riens tiennent au Tout et en doivent exploiter la richesse; que notre moi minuscule est le fils et l'héritier permanent du Moi unique communiqué, de l'Un épanoui, tellement que notre vie est proprement divine, si nous puisons à cet arrière-fond qui est en nous et en tout la plus réelle substance.

Et il en est ainsi de tout. La science qui sauve, c'est de nous sentir, et non pas seulement de nous dire les associés d'une immense aventure divine, les parcelles solidaires d'un tout formidable et sacré dont nous avons à capter l'influence vivifiante, après nous y être donnés avec une pleine conscience et une entière soumission (1).

Cette science qui sauve, c'est la foi. Sa lumière de grâce s'empare de *notre pauvre sens humain du divin*, de l'intuition spirituelle élémentaire qui commence à s'affirmer par la perception de nos actes de volonté et d'intelligence, et elle en fait ce sens divin du divin, qui nous donne l'in-

(1) *Notre Vie*, ch. I, p. 12-14. Editions de la Revue des Jeunes, Paris, 1926.

tuition mystique affective et motrice, de Dieu présent en nous et de toutes les formes d'action divine surnaturelle ou surnaturelle que nos propositions de foi nous révèlent.

Dieu intimement présent en tout être et par conséquent aussi dans l'incroyant et le pécheur, comme dans le diable et le damné, ne commence à se présenter habituellement comme vérité éclairant le but de notre vie que dans l'âme où se trouve la vertu de foi; et il ne se manifeste, il n'habite vraiment que dans l'âme juste à laquelle il se révèle comme la souveraine Bonté et l'amour infini qui nous porte, nous enveloppe, nous pénètre et nous appelle à partager sa vie bienheureuse.

Nous avons dit que la foi nous en donnait « l'intuition ». Il ne s'agit plus seulement d'un concept, de l'idée abstraite de Cause première exigée par notre logique intellectuelle pour une représentation de l'Univers qui donne satisfaction à notre intelligence, il s'agit ici d'une perception de sens intime vivifiant cette idée et lui donnant la vertu affective et motrice que ne saurait avoir, par elle-même, l'idée d'une réalité qui est sans apparences, qui dépasse le domaine de notre expérience sensible.

Cette intuition est de même genre que celle de la conscience que nous prenons de nous-mêmes, dès que notre âme entre en activité. Dieu toujours présent en nous n'y est objet de connaissance actuelle qu'au moment où sa touche de grâce, en conjonction avec l'appel extérieur de la révélation, y fait entendre cet appel intérieur dont l'auteur de l'*Imitation* nous dit avec tant d'émotion la force persuasive (l. III, c. 2). « C'est moi qui te parle », nous dit la voix intérieure, comme autrefois Jésus à la Samaritaine. Alors, bien que nous ne le voyions pas de nos yeux, bien qu'il soit sans apparences, et que le regard même de notre esprit ne l'atteigne pas immédiatement dans l'inaccessible réalité de son essence, nous avons, *par l'intuition de l'œuvre de sa grâce dans nos dispositions d'esprit et de volonté*, la certitude de son action et de sa présence, et nous disons : « C'est lui », comme si nous le voyions, et

nous croyons à sa parole, comme si nous l'entendions lui-même de nos propres oreilles extérieures, Son *Ephpheta* ayant ouvert celles de notre cœur spirituel. Ainsi présentées par la grâce intérieure en même temps que par les concepts qui nous viennent de la parole extérieure, les réalités surnaturelles nous deviennent objet de sens intime, aussi bien que les réalités du monde de la sensibilité, et non plus seulement objet de connaissance abstraite.

Nous y croyons non seulement en fonction des arguments apologétiques qui justifient rationnellement notre acte de foi et sont la présentation intérieure du fait de la révélation, mais encore en vertu d'une perception surnaturelle de notre sens intime mis en acte non seulement par les signes et paroles qui frappent nos yeux ou nos oreilles, mais par la touche intérieure qui est le germe de toutes les grâces mystiques que nous pourrons recevoir au cours du développement de notre vie surnaturelle.

De cette touche intérieure, l'incroyant prend nettement conscience au moment de sa conversion. Beaucoup de croyants, au contraire, élevés dans la foi de leur baptême sont tentés d'attribuer à une inclination toute naturelle et toute rationnelle leur acte de foi à la vérité surnaturelle. C'est seulement au contact des incroyants qu'ils s'aperçoivent de ce qu'il y a de surhumain dans l'intuition mystique qui fait la vitalité surnaturelle de leur acte de foi.

Nous avons qualifié de « mystique » cette intuition. La mystique commence avec la connaissance qui dépasse tout à la fois le domaine du sens intime commun à tous les hommes, et celui de la connaissance analytique. Or le croyant seul a l'intuition de l'acte de foi, l'incroyant n'y peut rien entendre, et la connaissance analytique peut bien le reconnaître à ses effets, sinon avec évidence, du moins avec certitude morale, en analyser les conditions, mais non pas se le représenter dans son intime constitution de réalité surnaturelle. Toutes les autres connaissances mystiques ne sont que le développement de celle du

premier acte de foi, elles ont les mêmes caractères d'ineffable individualité, d'obscurité pour la connaissance analytique, et de puissante vitalité affective et motrice. De là vient que saint Thomas nous dit que les dons d'intelligence et de sagesse sont au service de la foi (Iª IIªᵉ, q. 68, a. 8), qu'ils en perfectionnent l'activité, mais ne nous font pas sortir de ses limites. *De là vient aussi que la contemplation mystique est le développement normal de notre vie de croyant.*

Nous avons dit que cette intuition mystique était « affective et motrice », et nous n'avons pas dit « émotive ». C'est qu'en effet elle n'est pas affaire d'émotion, de sensibilité. Elle l'est si peu, qu'elle peut se trouver très active, très puissamment motrice de la volonté, de son pouvoir d'impulsion ou d'inhibition, sans aucune émotion sensible. C'est à cette puissance qu'on reconnaîtra le degré de sa vitalité, et non pas à l'émotion qu'elle provoquera souvent dans la sensibilité, mais qui n'est pas son effet propre. Elle est bien « raison du cœur », comme dit Pascal qui a trouvé cette expression pour la distinguer de sa « raison géométrique », mais non pas du cœur entendu au sens vulgaire d'organe ou de symbole des émotions sensibles. Le cœur dont parle ici Pascal est le fond de l'âme des mystiques, le « moi » des hautes fonctions du « *mens* », où intelligence et volonté sont si intimement unies dans leur activité *fondamentale de sens intime et de vouloir foncier.*

Cette intuition mystique du divin, que nous donne la foi, a des degrés, avons-nous dit. C'est saint Paul qui nous l'enseigne en même temps que l'expérience, et ces degrés mesurent notre vie surnaturelle. « Ne soyez pas plus sages qu'il ne convient, mais soyez sages avec mesure, chacun selon la mesure de foi que Dieu lui a donnée » (Rom., XII, 3). Les degrés supérieurs de l'union mystique ne sont que le dernier épanouissement possible sur terre de cette conscience surnaturelle de Dieu et du divin qui commence avec le premier acte de foi et dont

l'oraison contemplative est, de notre côté, le grand moyen de développement.

Cette contemplation se distingue en contemplation surnaturelle *partiellement acquise* et en contemplation surnaturelle *tout entière infuse*. Il n'y a pas de contemplation surnaturelle acquise au sens absolu du mot, parce que toute contemplation surnaturelle suppose la vertu infuse de foi, les dons du Saint-Esprit et ses grâces actuelles, toutes choses qui sont des dons et que nous ne saurions acquérir, au sens propre du mot, par l'exercice de notre activité. Mais, de même que, dans l'ordre naturel, nous pouvons mettre plus ou moins en valeur l'intelligence foncière que nous avons reçue, sans cependant pouvoir rien ajouter à la mesure de sa capacité native, ainsi, dans l'ordre surnaturel, pouvons-nous mettre plus ou moins en valeur le fond de notre vie surnaturelle, c'est-à-dire nos trois vertus théologales, sans pouvoir par nous-mêmes les augmenter.

L'exercice de ces vertus théologales dans la mise en acte explicite de la conscience amoureuse de Dieu dont elles nous rendent capables et dans l'éveil volontairement provoqué et entretenu de toutes les affections qui correspondent à ce degré de conscience actuelle du divin, voilà l'objet et aussi les limites de notre contemplation surnaturelle acquise.

Si nous laissons au mot contemplation sa signification normale de « *regard global, amoureux et pénétrant, attachant l'esprit aux choses proposées à sa considération* », nous ne trouverons guère de vie chrétienne tant soit peu sérieuse où nous ne rencontrions de temps à autre la contemplation surnaturelle acquise de Dieu et des choses divines. L'enfant chrétien et pieux, au jour de sa première communion, n'est pas seulement en contemplation naturelle de la magnifique parure de l'autel, mais facilement aussi en acte de contemplation surnaturelle acquise, et peut-être même infuse, du Jésus mysté-

rieusement caché au tabernacle et auquel il veut donner son cœur, mieux qu'il ne l'a fait jusqu'alors. Les parents qui le présentent, pour peu qu'ils soient gens de foi vive, ne sortiront pas de la cérémonie sans avoir eu, eux aussi, plusieurs actes de contemplation. Autant en dirons-nous du jeune tonsuré, du religieux ou de la religieuse au jour de leur vêture ou de leur profession, du jeune prêtre avant son ordination ou sa première messe, etc... Tous ces instants bénis où, les circonstances aidant, nous nous arrêtons avec complaisance à un *contuitus*, à une conscience globale et amoureuse du divin, qui unifie toute une série d'idées et de sentiments de foi perçus d'abord séparément, sont des moments où nous faisons de la contemplation surnaturelle acquise et où nous sommes facilement disposés à recevoir des grâces de contemplation infuse.

Si nous ne limitons pas le sens du mot contemplation à un certain degré de durée et d'intensité difficile à déterminer, Tauler a raison, il y a de temps à autre, dans toute vie chrétienne, des actes de contemplation acquise ou infuse, et celui qui n'en a jamais n'est pas dans un état d'âme rassurant. Les fidèles qui ne savent pas lire prient à l'église, par manière de contemplation surnaturelle, acquise ou infuse, toutes les fois qu'ils y prient autrement qu'en récitant des prières vocales. Il faut en dire autant des religieux ou religieuses qui récitent ou chantent l'Office sans le comprendre et de beaucoup de ceux qui égrènent leur chapelet. Si leur prière est autre chose qu'un acte d'hommage extérieur recevant une certaine valeur spirituelle de l'intention qui le commande, s'il est prière intérieure, c'est par manière de contemplation, de *contuitus*, de conscience globale et amoureuse du divin, exerçant les trois vertus théologales.

C'est cette conscience qu'il importe beaucoup de développer, car elle est l'âme et la mesure de toute notre vie morale et religieuse. Encore faut-il éviter, quand nous cherchons ce développement, de prendre le mauvais chemin. Voici le mauvais chemin.

Mis en goût de contemplation par la joie que lui ont donnée quelques succès de contemplation surnaturelle acquise ou même quelques grâces de contemplation tout entière infuse, l'âme infidèle à ces grâces en abuse, au lieu d'en bien user. 1° Elle attribue à ses propres efforts ou à ses propres mérites ces premiers succès de contemplation. C'est là un premier péché que Tauler appelle « l'appropriation du bien divin ». 2° Elle cherche à renouveler ces actes dans le but exclusif ou principal de renouveler sa jouissance personnelle. C'est encore un péché, désordre de la recherche égoïste de la jouissance spirituelle. 3° Elle cherche ce renouvellement par le simple exercice de ses facultés psychologiques, par l'effort du recueillement, du *contuitus*, indépendamment de cette préparation essentielle que sont une humble prière et l'acceptation généreuse de notre crucifiement quotidien, en union avec Jésus crucifié, et en docilité aux appels de l'Esprit de Jésus. C'est un troisième péché, péché de présomption, de l'âme cherchant Dieu par une autre voie que celle de Jésus crucifié.

Malheur à l'âme qui entre dans cette fausse voie, avec quelques dispositions naturelles à la contemplation ! Elle arrivera à certains résultats favorisés par ses dispositions natives et aussi par les dispositions acquises que l'exercice des vertus théologales a mises dans ses facultés naturelles. La diable lui-même parfois l'y aidera. Les phénomènes psychologiques de contemplation qui se produisent alors sont, pour l'âme ainsi engagée, un très grand péril, un péril d'autant plus grand qu'ils imitent davantage ceux des hauts degrés de la vraie contemplation. Tauler (après lui saint Jean de la Croix et sainte Thérèse en diront autant) nous avertit souvent que cette voie est dangereuse entre toutes, « aussi dangereuse que la pire des vies mondaines est dangereuse à sa façon » (Serm. LV, 6), en sorte que ceux qui se croient arrivés par là aux sommets de la contemplation « tombent tout à fait dans l'abîme » (Serm. LXVII, 6), dans l'abîme de l'héré-

sie ou d'une honteuse licence de mœurs, comme les Beghards et les Frères du libre esprit, du temps de Tauler, les illuminés et les faux mystiques de tous les temps.

Il nous faut donc veiller à prendre le bon chemin, les bons moyens pour développer notre contemplation. Ces moyens se ramènent à trois : 1° le désir ardent et continuel qui nous fait demander la grâce de ce développement; 2° la pratique de la charité qui prépare et mérite une meilleure contemplation; 3° le développement de notre connaissance analytique des données de la foi, par lecture, audition et méditation de la parole de Dieu et des enseignements de l'Église.

L'importance de ce troisième élément est facile à comprendre. Chacune des idées particulières que nous apporte notre connaissance analytique, si nous prenons souci de vivifier ces idées par une connaissance de conscience correspondante, augmente les impressions religieuses de détail dont la résultante, au moment de la contemplation, sera un *contuitus* plus riche et plus capable de retenir notre complaisance.

Si important cependant que soit ce troisième élément, il n'est pas le principal. Nous sommes tenus de l'employer dans la mesure où notre vocation individuelle nous le permet et nous le demande; mais nous devons savoir que notre connaissance analytique, même surnaturelle, du divin est assez limitée, et que par conséquent limitée aussi est la contemplation surnaturelle acquise qu'elle peut nourrir et soutenir. Nous ne réaliserons pas tout l'idéal auquel notre vocation individuelle, si modeste qu'elle soit, nous appelle, si nous ne nous disposons pas à recevoir les grâces de contemplation surnaturelle tout entière infuse, sans lesquelles un chrétien n'arrive pas à la perfection de vie qui lui est demandée.

Ces limites toutefois s'étendent avec le progrès de notre charité. Quand, en réponse à nos actes méritoires, nous recevons le don d'un nouveau degré de grâce sanctifiante,

notre foi grandit elle aussi, ainsi que notre charité, et avec elles grandit notre puissance d'intuition du divin et par conséquent notre capacité de contemplation. L'exercice volontaire de nos vertus théologales nous donnera de meilleurs résultats que précédemment. Nous n'en resterons pas moins à la contemplation surnaturelle acquise, quel que soit le progrès de nos vertus théologales, tant que l'exercice de ces vertus n'est gouverné que par notre humaine volonté, sous l'impulsion de ces grâces actuelles que saint Thomas appelle grâces coopérantes, parce qu'elles ne dépassent pas la puissance d'activité de nos vertus au moment de l'épanouissement de l'acte libre.

Mais puisque notre contemplation surnaturelle acquise peut se développer indéfiniment avec le progrès indéfini de notre charité, ne va-t-elle pas pouvoir rejoindre, aux degrés supérieurs, la contemplation surnaturelle tout entière infuse? Pour répondre à cette question, il nous faudra d'abord étudier de plus près cette contemplation surnaturelle tout entière infuse.

E. Hugueny, O. P.

Le « Procès des mystiques »

Avec le tome XI[e] de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux*, Henri Bremond atteignait presque le sommet de son œuvre. Le livre suivant nous devait donner le dernier mot de sa pensée, en reprenant, appuyée sur de nouvelles informations et préparée, si l'on peut ainsi s'exprimer, par un tir plus fourni, l'*Apologie pour Fénelon*. C'est à atteindre ce but que furent employées tant d'années d'un immense travail. L'ouvrier est mort sans avoir eu la joie d'achever lui-même l'édifice et d'en poser, de ses mains, la clef de voûte.

Nous ne saurions trop le regretter. A vrai dire, il est cependant facile de deviner ce que ce tome XII[e] eût apporté, car il est contenu tout entier, comme en ses prémisses, dans les volumes qui le précédèrent, et surtout dans ce *Procès des mystiques* que l'on achève à peine aujourd'hui de lire ou de relire.

Comme on pouvait le prévoir, la division de ce dernier ouvrage ne comporte ni moins ni plus de logique que celle de ses aînés. Deux parties, mais qui ne s'appellent ni se complètent d'aucune sorte. La première est historique — de cette histoire propre au « génie » bremondien et de laquelle personne, Bremond moins encore que les autres, n'a pu trouver la définition. La seconde est doctrinale. Dans l'une comme dans l'autre, il serait parfaitement vain de chercher le moindre plan. De l'ensemble jaillit cependant une certaine impression d'unité, que le titre traduit assez bien. Tout, dans ce livre, et jusqu'aux notes des *excursus*, est destiné à éclairer le « procès des mystiques », soit au point de vue de son histoire, soit au

point de vue des vérités théologiques et philosophiques qu'il engage.

Je ne songe pas à faire l'analyse des chapitres, mais seulement à proposer quelques-unes des réflexions qu'ils m'ont suggérées.

*
* *

Bremond fait commencer le « procès des mystiques » aux attaques dont le P. Gagliardi fut l'objet, avec ceux qui vivaient dans le rayonnement, sous la direction même de la « dame milanaise », Isabelle Bellinzaga. Ces événements intéressent l'historien du mysticisme français au XVII[e] siècle, parce que le petit livre de Gagliardi eut chez nous un extraordinaire succès, et que Bérulle (qui n'était encore que « le jeune Pierre de Bérulle ») le traduisit. « Anticipation » opportune encore, parce que Gagliardi et Isabelle préfigurent Fénelon et M[me] Guyon. Du moins, c'est Henri Bremond qui le dit, et comme nul ne sait ni ne saura exactement ce qui se passait dans l'esprit et le cœur de ces deux dames, nul ne peut refuser à notre auteur le droit de prétendre qu'elles fussent, l'une et l'autre, toutes blanches.

Mais il est plus difficile de blanchir la doctrine du *Breve compendio*. Je ne veux pas être plus sévère que l'*Index* qui, après avoir accordé quelque temps l'hospitalité au petit livre, ne tarda pas à le remettre sur la grand'route (où, d'ailleurs, il ne se fit guère remarquer). Il me semble cependant que Bremond lui témoigne un peu trop d'indulgence. Que Bérulle, Binet et d'autres n'aient vu aucun mal dans des expressions comme : « renoncer à la vertu », « renoncer au désir de la gloire éternelle », consentir au dépouillement des « actes mêmes des vertus » et de « l'acte même de conformité ou d'amour », cela se comprend : à cette époque on ne songeait pas à mal, le danger était donc à peu près nul (remarquons cependant que leurs traductions sont bien plutôt des commentaires dont les explications atténuent pour

une large part ce que le *Breve compendio* avait d'outré). Mais aujourd'hui, après la condamnation de Molinos et de Fénelon, c'est-à-dire après l'intervention officielle de l'Église déclarant que des expressions de ce genre sont dangereuses, comment se départir d'une certaine sévérité ?

Les cinq chapitres suivants peuvent se résumer ainsi : « Vous croyez, comme tout le monde, qu'il y eut en France, au début du XVII[e] siècle, une invasion d'illuminisme quiétiste ? Détrompez-vous. De-ci de-là, quelques malades, un ou deux prêtres dévoyés, et rien de plus. Tout se réduit à des paniques inspirées par la publication chez nous de l'Édit de Séville, et propagées, consciemment ou non, par la police religieuse de Richelieu. »

C'est ce que l'on s'efforce de prouver. Au point de vue littéraire, et dans le genre qu'il a presque créé — car il ne ressemble que d'assez loin à la manière de Sainte-Beuve —, Henri Bremond a écrit là un chef-d'œuvre. Il a dépensé, à composer ce plaidoyer, le meilleur de ses admirables ressources de psychologie, d'ironie, d'humour. Impossible de n'être pas surpris à une première lecture et de ne pas se demander si l'on n'a point partagé la panique générale.

Je ne sais ce que les historiens retiendront de ces chapitres riches surtout en anecdotes. Mais je ne crois pas qu'il y soit démontré tout à fait ce que l'on veut démontrer. Qu'on ait exagéré le nombre des « guérinets », c'est bien possible (encore que l'influence de deux ou trois confesseurs dans un coin de province me paraisse être très suffisante à créer un important courant spirituel) ; que, dans la France de Louis XIII, deux « esprits », le mystique et l'intellectualiste, se soient heurtés, c'est encore possible et même certain — à elle seule, l'histoire intérieure d'un Ordre comme celui de saint Dominique le prouverait ; que, dans la lutte, il y ait eu des excès, des aveuglements, des persécutions dont les mystiques eurent à souffrir, il faut le reconnaître. Mais il paraît difficile de

nier qu'avec tout cela et coïncidant avec « l'invasion mystique », une certaine invasion d'illuminisme quiétiste nous ait réellement menacés.

Henri Bremond a-t-il toujours bien vu ce que le XVII[e] siècle, en sa première moitié surtout, contient de bizarre et d'inquiétant? Un saint François de Sales, un saint Vincent de Paul, sont des exceptions. Parmi les autres, et je ne parle que de ceux qui sont classés parmi les plus grands, il en est peu que l'on puisse mettre en face de l'Évangile, et dire : Cela rend exactement le même son. Il y a presque toujours un je ne sais quoi de déficient et d'instable qui subsiste malgré la vertu.

C'est ce qui me fait penser que l'illuminisme, même s'il ne s'est pas beaucoup répandu en France, y trouvait alors un terrain favorable.

Politiquement, tout se construit ou se répare; rien n'est achevé. La Ligue est encore toute proche. La Fronde est là. Au point de vue religieux, dans l'un et l'autre clergé, on vit en pleine atmosphère de réforme. Au point de vue de la théologie, pas de chefs d'école, pas de prestige indiscutable, la scolastique en désarroi, et Descartes régnant sur l'élite des philosophes en attendant que son influence pénètre plus haut... L'heure n'est-elle pas favorable à l'éclosion des sectes?

Rarement on prêta une telle attention aux diableries et à l'occultisme. Je sais un Père du couvent des Prêcheurs réformés de l'Annonciation, à Paris, qui ne sortait jamais sans son étole, tant il avait de « possédés » à soulager. En ce même couvent de l'Annonciation vivait Campanella, que l'on fit, par deux fois, venir au Louvre, à la prière de la reine, pour tirer l'horoscope du jeune roi. Un Père Mauriac, du couvent de Bordeaux, erre dans Paris, « adonné aux folles recherches de la pierre philosophale ». Un autre — qu'on me pardonne cet *excursus* ! — reçoit du Maître général le précepte formel « de ne vacquer à l'alchimie ». Jean de Réchac, « historiographe de l'Ordre » et auteur d'*Exercices spirituels* que Henri Bremond,

s'il en avait eu connaissance, n'eût pas hésité à ranger parmi les meilleurs livres mystiques, écrivait un *Nostradamus glosé* que l'on peut lire, manuscrit, aux Archives nationales. Le même se rendait insupportable à souhait par ses singularités et son esprit d'indépendance. Il fit le désespoir de ses supérieurs.

Du reste, l'esprit d'indépendance et d'individualisme était partout. Et je ne vois aucun milieu qui ait pu se flatter d'échapper tout à fait au détraquement universel.

Ce n'est pas tout de dire que le terrain était préparé aux excès des faux mystiques. En fait, et Bremond en convient — comment le nierait-il? — ici ou là des erreurs circulaient, proches de celles qui avaient été condamnées naguère en Espagne et qui allaient l'être de nouveau en Italie et en France. Ces erreurs se répandirent peu, nous dit-on, — sans d'ailleurs apporter plus d'arguments historiques que ceux qui affirment le contraire. Mais n'est-ce pas déjà beaucoup qu'elles aient, peu ou prou, existé, et, je le répète, dans une atmosphère propice à leur développement? Le nombre des gens qui se trompent serait-il le seul motif d'une juste sévérité? L'esprit de Henri Bremond était assurément aux antipodes de l'esprit inquisiteur d'un Melchior Cano, par exemple, et je m'en voudrais de le lui reprocher tout à fait. Mais je me suis demandé souvent si un peu plus de susceptibilité n'eût pas été désirable quand se trouvait en cause la pureté de la vérité. La réserve observée par un Père de Condren dans l'affaire de Maubuisson, bien mieux sa méfiance non dissimulée, disons plus exactement, sa désapprobation des agissements de Madeleine de Flers, en disent assez long et trahissent, non pas une folle panique, mais une inquiétude raisonnable que l'on ne peut, croyons-nous, qu'approuver.

On trouvera peut-être que nous relevons ici, avec bien de la flamme, le plaidoyer de Henri Bremond et que nous jouons un peu bien chaudement le rôle — déplaisant — de procureur. Mais c'est que ce « procès des mystiques »

ressemble terriblement, par endroits, à un « procès des quiétistes ». Sans doute, Bremond ne dit jamais en propres termes que le quiétisme est une chimère et que les quiétistes n'ont existé que dans l'imagination d'un Richelieu, d'un Père Joseph et, plus tard, d'un Bossuet. Il lui échappe cependant des phrases de ce genre : « pour une poignée de quiétistes authentiques — *et encore* !... » (p. 111). Et l'ensemble du livre montre assez qu'il tend à réduire tellement le nombre des quiétistes authentiques et la gravité de leurs erreurs, que les décisions de Rome paraissent ensuite bien exagérées. Ce « procès » appellerait une revision. Ce qui a été condamné serait simplement le « diable de carton peinturluré de rouge », importé d'Espagne et promené en France par les Ripault, les Segneri et les Nicole, semant force paniques sur son passage. Henri Bremond, vivant, n'aurait pas manqué ici de protester et, par exemple, d'assurer, comme il le faisait dans l'*Apologie pour Fénelon*, que jamais il ne songea à défendre les indéfendables propositions qui furent extraites des *Maximes*. Mais alors pourquoi plaider ou, du moins, paraître plaider le non-lieu ? — « Pour une poignée de quiétistes authentiques — *et encore* !... »

Le quiétisme a existé. Il n'a pas attendu le XVII[e] siècle pour tourner la tête à nombre de chrétiens. Les sectes qui lui sont apparentées furent nombreuses, on ne le sait que trop. Et que bien des âmes, aujourd'hui encore, aient à s'en défendre, il n'est pas besoin d'avoir confessé longtemps pour le voir.

A vrai dire, et c'est ce qui donne tant de force apparente au plaidoyer de Henri Bremond, l'erreur quiétiste est de celles qui ne se formulent pas ou guère, une erreur plus pratique que spéculative, souvent même rien qu'un « esprit » aux nuances fuyantes. Parce que des erreurs de ce genre ne se déclarent pas avec le cynisme des manifestes que Luther affichait aux portes des églises, faut-il les laisser aller bonnement leur chemin ? — Mais il y a grand risque de faucher à tort et à travers, et le blé avec

la mauvaise herbe ? — Oui, et il est trop certain qu'en poursuivant le quiétisme on a souvent oublié de mettre à cette besogne tout l'esprit de finesse et de charité qu'il eût fallu, trop certain que le XVIII[e] siècle a pâti du zèle parfois intempérant des adversaires de Fénelon. Est-ce assez pour dire que ces poursuites, on eut tort de les entreprendre et que le procès mérite un appel ?

Manifestement, et en dépit des intrigues qui s'y mêlèrent, ce procès et son verdict furent bienfaisants. Davantage aujourd'hui, pasteurs et fidèles se défient d'une certaine « passiveté », et se montrent exigeants des témoignages positifs, tangibles, de la vertu. Le discernement des esprits en est devenu plus facile, et enfin la marche vers la perfection, plus assurée, plus libre même. Henri Bremond semble avoir été obsédé par la méfiance de plusieurs à l'égard de ce qui n'est pas ascétique pure. Il y avait là, en effet, et trop réelle, une déviation de l'esprit chrétien, et nous ne saurions avoir trop de reconnaissance pour celui qui la dénonça et la poursuivit, aidant ainsi puissamment au réveil actuel de la vraie mystique. Mais que, pour mener cette utile campagne, il fallût diminuer le prestige et la portée de la lutte engagée au XVII[e] siècle, et par Rome elle-même, contre le quiétisme, qui le croira ?

*
* *

S'il n'eût été inspiré lui aussi par cette tendance que nous jugeons fâcheuse, le chapitre VII[e] — « les premiers assauts contre le pur amour » — eût été presque parfait et même d'un utile apport pour l'histoire de la théologie.

Il s'agit de Sirmond et de son invraisemblable théorie de l'acte de charité facultatif, voire impossible. Le pauvre homme, qui avait déjà passé un bien vilain quart d'heure entre les mains de Jean-Pierre Camus et de Pascal, est « achevé » par Bremond de la plus définitive — et spirituelle — manière. Bremond évoque ici le « génie » de l'évêque de Belley et « déplore » qu'il ne lui ait pas été lé-

gué. Mais il l'atteint très bien et sans doute le dépasse en y mettant parfois une délicatesse émue que l'autre ne connaissait guère, maniée avec tant de mesure. « On demande, écrivait un émule du P. Sirmond, on demande si un homme vivant de la sorte, sans faire d'ailleurs d'autre acte formel de pur amour de Dieu, violerait le commandement de la charité et pécherait mortellement... » Bremond réplique :

Un pareil chrétien n'exista jamais, ne peut même se concevoir. Non seulement il n'a jamais fait un acte d'amour de Dieu, mais encore il s'est appliqué scrupuleusement à n'en pas faire, ce qui est, pour un baptisé, encore plus difficile que d'en faire. Songez à quoi l'entraîne sa gageure. Le *Pater* même lui serait scabreux, qui l'obligerait à désirer que le règne de Dieu arrivât, c'est-à-dire à vouloir du bien à Dieu, en d'autres termes, à l'aimer. Mieux vaut qu'il s'en passe, comme il se passe des actes de charité ou de contrition, même quand il se confesse. Il peut, à la rigueur, n'accrocher aux mornes murs de sa demeure que les deux tables de la Loi — l'une d'elles délestée, comme il va de soi, par un ciseau pudibond, de ses premières lignes, — mais, à l'église, il devra fermer les yeux, crainte d'y rencontrer quelque image, un crucifix, l'enfant de la crèche, qui l'induirait, sait-on jamais ? en tentation d'amour. De sa bibliothèque, il aura banni toute la littérature chrétienne, à commencer par l'Évangile, remplacé par les quatrains de Pibrac. J'allais oublier le plus rare de ses tours de force. Cet impossible chrétien « entend la messe fort dévotement... il communie souvent » et sans que se mêle à sa prière le moindre mouvement d'amour. Après quoi, le P. Daniel lui ouvre le ciel. Moi aussi. Mais qu'y fera-t-il ? L'enfer ne lui irait-il pas mieux, où il se trouverait enfin dans une impossibilité absolue d'aimer ?...

Il y a, dans le chapitre, beaucoup d'autres pages aussi belles et aussi bonnes.

Comme on le pense bien, Bremond ne les eût pas consacrées à un personnage aussi médiocre — j'entends, comme écrivain — que Sirmond, si celui-ci n'avait per-

sonnifié à ses yeux l'ascéticisme poussé à ses limites extrêmes et jusqu'à l'excommunication de la charité. « Sirmond est fort peu de chose, mais s'il ne représentait que ses propres confuses tendances, nous ne l'aurions pas écouté si longuement. » Il est un amplificateur maladroit des prétentions ordinairement dissimulées de l'ascéticisme. De celles, aussi, de l'anti-quiétisme. On ne dit pas que J.-P. Camus égale tout à fait Fénelon, mais on traite Bossuet de « néo-Sirmond ». C'est le mot de la fin, et par où l'on s'aperçoit, si on avait pu l'oublier, que Bremond écrit l'histoire de 1697 aussi bien et davantage que celle de 1641.

Il ne semble pas qu'ici la perspective en ait été faussée, et le chapitre se lit avec d'autant plus de plaisir.

J'ajouterai qu'il a pour nous un intérêt actuel. La question de savoir s'il est difficile de faire un acte de parfait amour de Dieu est de tous les temps, mais nous ne saurions oublier que tout récemment un « petit Docteur », que nous connaissons bien, se chargeait d'y faire une nouvelle réponse : non, il n'est pas difficile, avec la grâce, de faire un acte de charité parfaite, ni même de « vivre d'amour »; ce qui est difficile, c'est de prouver ensuite, par l'exercice des vertus, que l'on fut sincère, mais cela même devient aisé par la force même de l'amour. N'était la poésie, il n'y aurait pas si loin des chœurs d'*Athalie* aux cantiques de Lisieux :

> Vous qui ne connaissez qu'une crainte servile,
> Ingrats, un Dieu si bon ne peut-il vous charmer ?
> Est-il donc, à vos cœurs, est-il si difficile
> Et si pénible de l'aimer ?

Que penser maintenant de l'hypothèse proposée par H. Bremond à la fin de son étude sur Sirmond, et d'après laquelle le sirmondisme exprimerait l'inquiétude, l'angoisse même, de beaucoup de confesseurs jésuites obligés de constater l'affaiblissement général de la piété, et cherchant dans l'observance des commandements (« le pre-

mier excepté », diraient Camus et Bremond...) et dans la pratique des vertus morales, « un *ersatz* d'amour » ? Aux historiens de la Compagnie de Jésus de nous fixer sur ce point. J'inclinerais à croire que Bremond ne se trompe pas et que son intuition ici touche juste. Car il ne serait pas difficile de trouver ailleurs, et jusque dans les milieux les moins suspects d'ascéticisme, des préoccupations « morales », comme si l'on craignait qu'en effet l'amour, et avec lui, d'une façon générale, la vie « théologale », ne fût pas assez fort pour assurer à lui seul le progrès des âmes. C'est ainsi que, vers 1610, l'un des religieux les plus représentatifs de la très mystique réforme du P. Michaëlis insistait de toutes ses forces sur la vie « morale » : « Les exhortations capitulaires du P. Réginald Cavanac roulaient sur la mortification et l'avancement spirituel par l'exercice des vertus. Il en proposait la pratique, insistant sur les motifs, les moyens et les actes. Cet exposé était ensuite copié sur des cartons distincts que les Frères tiraient au sort chaque semaine » (*Année Dominicaine*, 19 juin).

Le problème du rôle pratique de la charité dans la vie chrétienne est étroitement lié à celui de l'attrition, que Bremond aborde de biais dans un *excursus*. Comme il était facile de le présumer, c'est pour prendre, de bon cœur, le parti de l'attrition d'amour. Encore une querelle d'actualité, comme on sait, et que les textes rassemblés par notre auteur éclairent heureusement, en prouvant — autant qu'une anthologie de textes peut ici prouver quelque chose — que les partisans de l'attrition de crainte étaient en minorité au XVII[e] siècle, et qu'ils avaient pour adversaires les plus savants, les plus considérables. A une époque si proche encore du Concile de Trente, la rencontre ici de Bourdaloue, Bossuet et Fénelon, n'est pas un vain signe.

L'attrition, « sujet difficile, avait dit H. Bremond, p. 265, dans lequel je n'irai pas m'embarquer ». Mais il s'y embarque bel et bien. Ne nous en plaignons pas. Non

seulement il trouve des expressions d'une réelle valeur théologique — « L'attrition, dit-il par exemple, n'est pas commandée par la seule crainte, puisqu'elle fait déjà les gestes de l'amour ; elle n'est pas commandée non plus par la charité parfaite, puisque ces gestes ne traduisent pas encore une disposition foncière et souveraine, une attitude stable de l'âme. » Mais, ce qui est peut-être mieux, il s'emploie — utilement, croyons-nous — à faire avancer la solution du problème, en s'inspirant de saint François de Sales pour proposer qu'on étudie l'attrition en fonction de la vertu de la religion plutôt qu'en fonction de la vertu de charité. Le P. Lemonnyer fit naguère une réflexion semblable, en rendant compte du livre du P. Périnelle sur *l'attrition d'après le Concile de Trente et d'après saint Thomas*.

Bref, les dernières pages de la 1re partie laissaient espérer beaucoup de bien de la 2e partie.

Hélas ! Les littérateurs s'y délecteront sûrement ; mais ni les théologiens ni les philosophes n'y trouveront de quoi obtenir le retour en grâce d'une pensée qui les a si souvent déçus.

Non point que ces pages sur la « quiétude » soient négligeables. Bremond — et je tiens à le dire à l'adresse de ceux qui croiraient déchoir en lui accordant de l'estime — Bremond n'est jamais négligeable. Même s'il se perd dans le bavardage littéraire, même s'il s'aventure à l'aveugle, ou presque, dans les régions de la théologie ou de la philosophie, il est toujours l'écho de quelque grande idée. Mais enfin, ici, il semble avoir juré de décourager les plus sincères sympathies.

Je renonce à faire la critique de ces quatre chapitres. Elle serait sans autre intérêt que de montrer l'étonnante pauvreté de l'information théologique de notre auteur.

Henri Bremond ne s'est pas rendu compte de ce que lui a fait perdre, même sur le terrain qu'il avait choisi, sa méfiance des scolastiques. Souvent, d'ailleurs, le dommage était plus grand, quand il s'agissait de traiter *ex*

professo de matières se rapportant directement au dogme. On peut, à la rigueur, faire l'histoire de la quiétude au XVII[e] siècle sans parler de saint Thomas, — encore faudrait-il mettre de côté tous les mystiques dominicains et Bérulle lui-même. Mais *décrire* la quiétude, et non seulement telle qu'elle paraissait chez les mystiques du XVII[e] siècle, mais telle qu'elle est en soi, la décrire, dis-je, et traiter en somme de l'expérience mystique sans paraître soupçonner l'existence de certaines questions de la *Secunda Secundae*, ni celle de la théorie thomiste de la connaissance ou de l'amour, sans même dire un mot de la théologie des dons du Saint-Esprit, c'est une dangereuse gageure. Bremond pensait-il se suffire avec ce qu'il connaissait ou croyait connaître de la philosophie blondélienne? Peut-être. Peut-être pensait-il aussi qu'il était un peu tard pour se plonger dans l'affreux latin qui tant de fois l'épouvanta. Mais alors pourquoi aborder, en face, de tels problèmes?

Ernest Dimnet écrivait, quelque temps après la mort de son ami : « Avant tout et par-dessus tout, Henri Bremond a été un littéraire... » Pour ma part, j'inclinerais plutôt à penser qu'il fut un philosophe, ou, plus exactement, un psychologue. Cependant, il n'est que trop juste de remarquer la part énorme que tient dans son œuvre la chose littéraire. Et ce qui eût été une force de plus, venant simplement étoffer une pensée robuste, devint trop souvent une gêne, une cause de déséquilibre, de malentendus, d'équivoques. Les nombreuses polémiques suscitées par l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* et par le livre sur *la Poésie pure* nous montrent un Bremond victime de son génie littéraire, et, après coup, cherchant un corps pour revêtir la robe magnifique qu'il avait tissée. Il y parvenait quelquefois, car ses intuitions étaient aiguës, et il ne lui restait qu'à expliquer ce qu'il avait merveilleusement deviné. D'autres fois, il était bien heureux de trouver sur sa route quelque heureuse formule de l'un de ces théologiens scolastiques qu'il regardait ordinairement de si haut.

« Je ne me gouverne pas en théologien, et pour cause, déclare-t-il sincèrement dans ce XI^e^ et dernier tome de l'*Histoire littéraire*, mais en historien du sentiment religieux. » Toute la question est justement de savoir si une telle histoire est possible sans une solide culture théologique. Ce n'est pas, je pense, la tentative d'un Sainte-Beuve qui suffira à nous en convaincre? Et qui ne voit que lorsque c'est un croyant, un prêtre, qui tient la plume, la vérité a le droit d'être encore plus exigeante?

« Critique littéraire, morale, philosophique, *et non doctrinale*... », ajoute-t-on. Mais qu'est-ce donc qu'une philosophie, qu'est-ce donc qu'une morale surtout, et la morale chrétienne, et celle des mystiques, sinon de la doctrine?

*
* *

Serait-ce donc un petit livre, ce « Procès des mystiques »?

Nous ne le croyons pas. S'il ne peut prétendre à la grandeur théologique, ni même, semble-t-il, historique, il lui reste le mérite littéraire et celui, plus noble, de l'analyse des sentiments. « Psychologue infaillible », a dit de Bremond Maurice Brillant. C'est vrai. Et peut-être est-ce justement parce qu'il avait le don — dangereux — de découvrir les secrètes pensées des cœurs, ceux d'autrefois et ceux d'aujourd'hui, qu'il s'est attiré tant d'inimitiés.

Il est possible que je me trompe, mais j'incline à croire que c'est d'abord le psychologue que la postérité en Bremond retiendra. Ce qui restera de son œuvre, c'est, en elle, ce qui avait le moins besoin de science, de logique, les biographies par exemple — maint chapitre de l'*Histoire du sentiment religieux*, le *Thomas More*, le *Newman*, et le prodigieux *Abbé Tempête* —. Il ne s'agissait guère alors que de suivre le cours de la vie, et le cours de la vie est logique certes, mais de cette logique providentielle et divine qui échappe aux regards des logiciens. Henri Bremond jouissait de dons extraordinaires pour la

deviner. Il avait alors quelque chose du sourcier, et qui explique la défiance qu'il professait à l'égard de tout ce qui est acquis, forcé, canalisé, systématisé, une certaine pédagogie, par exemple, et sa confiance au contraire dans les préparations souterraines, dans l'imprévu, j'allais dire les improvisations, de la grâce.

J'ai parlé tout à l'heure d'inimitiés. Je n'écris pas ce mot sans quelque hésitation. Peut-être faut-il dire plutôt : antipathies, agacements... Il semble même que peu à peu, à mesure que Bremond s'éloignait d'un passé qui était, pour plus d'un, irritant, et qu'il s'approchait de la mort et sa quiétude éternelle, la sympathie lui soit revenue chaque jour plus cordiale. Beaucoup lui devaient et lui doivent une vraie reconnaissance. Nul doute que par lui les « spirituels » de l'Oratoire ont acquis une nouvelle gloire, ainsi que les mystiques jésuites de l'École Française. L'Ordre de Saint Dominique ne saurait oublier qu'il collabora à *La Vie Spirituelle*, et d'ailleurs, n'eut-il fait que « ressusciter » Louis Chardon et sa *Croix de Jésus*, il eût acquis un assez beau titre à la gratitude des Prêcheurs, et de quoi lui faire pardonner son étonnante méconnaissance de la réforme de Michaëlis. Mais que ne pardonnerait-on pas à Henri Bremond ? Après tout, il a tant fait aimer !

Lui-même était aimable, et celui qui écrit ces lignes a de bonnes raisons pour ne pas l'oublier. Ses amis sont unanimes à dire qu'il était très bon.

Les *Nouvelles littéraires*, qui n'ont pas les mêmes motifs que nous de se tenir sur la réserve, ont rappelé, avec quelque insistance, l'affaire Tyrrell. Ç'a été pour exalter, par la plume de Lucien Descaves et de Maurice Martin du Gard, ce « libéralisme du cœur » dont Bremond se fit l'écho dans son discours de réception à l'Académie Française, et aussi cette grandeur d'âme qu'il mettait au service de l'amitié. « Dieu s'accommode des sentiments nobles. » Des sentiments vraiment nobles, oui, car il n'est pas de vraie noblesse sans quelque participation à la

sainteté de Dieu. Et non sans émotion, j'ai lu, citée par Henri Bremond dans son dernier livre, cette phrase de Camus : « Il est honteux de renoncer et abandonner un ami parmi ses passions et ses souffrances : l'amitié qui peut finir, selon le dire de saint Jérôme, n'ayant jamais été véritable... »

Enfin je ne puis pas ne pas saluer avec joie les sentiments de sympathie profonde que la mort de l'abbé Bremond a éveillés en beaucoup de ceux qui ne l'aimaient guère de son vivant.

Est-ce un signe des temps ?

Est-ce l'annonce que nous entrons pour tout de bon dans une ère de charité et de compréhensive intelligence ?

Dieu le veuille !

fr. F. Florand, O. P.

Saint Antoine de Padoue et Thomas Gallus[1]

Tous les historiens de saint Antoine de Padoue se sont trouvés en face d'un texte du *Liber miraculorum*, dans lequel il est dit que Thomas Gallus connut personnellement saint Antoine, qu'il lui enseigna la théologie mystique, et qu'il écrivit dans un de ses commentaires l'éloge de son disciple. Que faut-il penser de cette affirmation ? Beaucoup d'historiens, surtout franciscains et conventuels, ont déjà traité cette question ; nous aurons l'occasion de citer ces travaux au cours de cette étude. Si nous reprenons aujourd'hui ce problème, c'est que l'ensemble de nos études sur Thomas Gallus, abbé de Verceil, peut faire jaillir sur cette question quelques aperçus nouveaux, et que d'autre part la découverte du grand commentaire dionysien de l'abbé de Saint-André (2) va confirmer dans ses lignes essentielles le *Liber miraculorum*. Sur un point particulier, nous aurons ainsi l'occasion de porter un jugement de valeur sur les légendes Antoniennes, en même temps que nous pourrons élucider dans sa teneur principale ce thème vercellien.

(1) Il nous est fort agréable d'exprimer ici toute notre fraternelle reconnaissance au T. R. P. Frédégand Calleys et au R. Père Bibliothécaire, O. F. Cap., qui ont mis à notre entière disposition leur riche bibliothèque de la via Boncompagni-Ludovisi à Rome.

(2) Nous parlerons des mss. 695 de Vienne (Autriche) et 69 du Collège Merton à Oxford dans notre ouvrage sur Thomas Gallus qui paraîtra dans quelques mois.

§ I

Formation et propagation du thème vercellien dans les légendes et biographies de saint Antoine de Padoue (1)

A. — *Silence des premiers documents antoniens*

1° La *Legenda prima* ou *Legenda assidua*, attribuée d'abord par le Père Delorme, O. F. M., à Thomas de Celano (2) — attribution soutenue encore par le Père Sparacio (3) et par Conconi (4) — puis définitivement à Tho-

(1) Sur les documents historiques concernant la vie de saint Antoine ont paru d'excellents travaux qui sont connus de tous : P. Ferdinand d'Araules (P. Delorme), *La vie de saint Antoine de Padoue par Jean Rigauld, frère Mineur, évêque de Trégvier*, Bordeaux-Brive, 1899; L. de Kerval, *Sancti Antonii de Padua vitae duae quarum altera hucusque inedita*, Paris, Fischbacher, 1904 ; Lempp, *Antonius von Padua*, dans *Zeitschrift für Kirchensgeschichte*, Gotha, XI (1890), p. 506-524.

On trouvera un résumé rapide des principales conclusions de la critique Antonienne dans l'ouvrage du P. Vitt. Facchinetti, O. F. M., *Antonio di Padova : Il Santo. L'apostolo. Il taumaturgo*, Milano, 1925, p. xvii-xxviii; voir aussi le consciencieux travail du P. Benvenuti, *Cronologia della vita di Sant'Antonio di Padova* (1195-1231). *Esame e discussione dei Documenti dei sec. XIII e XIV*, dans *Miscellanea Francescana di Storia, di Lettere, di Arti*, Assisi, XXX (1930), p. 155-157, et du même auteur : *La cronologia della vita di Sant'Antonio di Padova* (1195-1231); *Nuovo esame delle Fonti*, Assisi, Sacro Convento di S. Francesco, 1931, 55 p. Voir aussi Dal-Gal, O. F. Conv., *Il santo di Padova nella storia*, Roma, 1932. On lira aussi avec grand plaisir et profit l'étude du P. J. Pou y Martí, O. F. M., *De Fontibus vitae S. Antonii Patavini*, dans *Antonianum*, VI (1931), p. 225-252.

(2) P. Ferd. d'Araules, *op. cit.*, p. III et sq.

(3) P. Dom. Sparacio, *S. Antonio di Padova, nella vita, nel pensiero, nella gloria*, vol. I, Padova-Milano, 1923, p. 88-89.

(4) F. Conconi, *Legende di S. Antonio di Padova e altri*

mas de Pavie (1), a été composée peu après la canonisation de saint Antoine de Padoue, le 30 mai 1232. Cette première légende a été publiée à Coïmbre en 1830 (2) ; en 1856, dans les *Portugaliae Monumenta storica*, t. I, p. 116-130, d'après les mss. 286 et 293 de Lisbonne, provenant du Monastère d'Alcobaza ; puis par le J. Josa : *Legenda seu vita et miracula sancti Antonii de Padua*, Bologne 1883, p. 1-73. Le P. Hilaire de Paris en donna en 1890 à Montreuil-sur-Mer une nouvelle édition avec traduction française, augmentée d'additions postérieures (3). Mais il manquait encore une édition critique de cette première légende. Elle fut faite en 1904, par Léon de Kerval (4). Tandis que Josa ne connaissait que le manuscrit de Padoue, L. de Kerval collationna six copies, parmi les onze indiquées ; d'autre part, il établit le départage entre le fonds primitif de la légende et les additions postérieures, ce que n'avait pas fait le P. Hilaire de Paris.

Cette *Legenda prima*, qui représente le plus ancien document relatif à saint Antoine de Padoue, est loin d'être complète : « Elle saute brusquement de 1222 ou 1223 à 1230, laissant ainsi dans l'ombre une période d'environ sept années sur les onze que le Saint a passées dans l'Ordre des Frères Mineurs ; elle ne dit pas un mot de son séjour en France; elle se tait complètement sur les villes et les provinces d'Italie, qu'il a dû en outre évangéliser

Documenti del secolo XIII, Padova, Libreria Editrice Antoniana, 1930, p. XII.

(1) F. Delorme, *Dialogus de gestis Sanctorum Fratrum Minorum, auctore Fr. Thoma de Papia*, dans *Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi*, t. V, Quaracchi, 1923, p. XXIX-XXXVI et LXI. — Voir aussi E. Longpré, *Les « distinctiones » de Fr. Thomas de Pavie, O. F. M.*, dans *Arch. Franc. Hist.*, XVI (1923), p. 14.

(2) Voir Facchinetti, *op. cit.*, p. XVIII.

(3) P. Hilaire de Paris, *Saint Antoine de Padoue ; sa légende primitive et autres pièces historiques avec des sermons inédits et un manuel de dévotion.*

(4) L. de Kerval, *op. cit.*, p. 23-114.

à cette époque (1). » On y chercherait en vain même une faible allusion aux relations entre saint Antoine et Thomas de Verceil. C'est sur ce point le silence complet.

2° La *Legenda secunda*, attribuée par le P. Delorme à Julien de Spire (2), auteur de l'office de saint Antoine, entre 1232-1239, a été publiée dans les *Acta Sanctorum*, juin, t. II, p. 198-209, sous ce titre : *Vita auctore anonimo*. C'est une reprise évidente de la *Legenda prima*, elle en a les mêmes lacunes ; et elle, non plus, ne sait rien sur les rapports entre saint Antoine et Thomas Gallus.

3° Le *Dialogus*. Ce document a été retrouvé par le P. Ehrle (3) dans le manuscrit 347 du musée Borgia, aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane. Le P. Lemmens en donna une première édition dans sa collection *Fragmenta Franciscana*, I, Rome, 1902, sous ce titre *Dialogus de vitis sanctorum fratrum minorum* ; en 1923, le P. Delorme en publia une seconde édition plus critique, en restituant le vrai titre de ce document : *Dialogus de gestis sanctorum fratrum minorum*, Quaracchi, *Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii aevi*, t. V. Ce *vita*, comme l'a démontré l'érudit franciscain, a été composé vers 1244, par Thomas de Pavie auteur de la *Legenda prima*. Ce document ne dit rien lui non plus sur le séjour de saint Antoine de Padoue à Verceil.

Parmi les grandes légendes antoniennes celle de Jean Rigauld occupe une des premières places par les sources auxquelles elle se réfère et par le souci de la précision. Si l'auteur s'appuie en partie sur la *Legenda secunda*, il la complète par les témoignages des personnes qui ont connu saint Antoine et dont parfois il donne les noms; de plus il replace dans leur cadre géographique les faits qu'il raconte.

(1) L. de Kerval, *op. cit.*, p. 10.
(2) P. Ferd. Delorme, *op. cit.*, p. xv-xix, et appendice p. 184-191.
(3) P. Fr. Ehrle, *Zu Bethmanns Notizen über die Handschriften von St Francesco in Assisi*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I, p. 493.

Jean Rigauld appartenait au couvent de Limoges ; après avoir été pénitencier pontifical, il fut consacré évêque de Tréguier, le 17 février 1317, et mourut à Rome en 1323. C'est probablement entre 1293 et 1303 qu'il écrivit sa vie de saint Antoine. Conservée dans le manuscrit 270 de Bordeaux, elle fut publiée pour la première fois par le P. Ferd. Delorme (1) ; le P. Teofilo da Soci (2) en donna une traduction italienne ; et le texte latin original fut reproduit récemment, sans aucune note et sans aucune information nouvelle, par Filippo Conconi (3).

Importante pour les événements français de la vie de saint Antoine, cette légende de Jean Rigauld l'est beaucoup moins pour les événements italiens ; et nous n'y trouvons, là non plus, absolument rien sur le thème vercellien.

4° La *Legenda Fiorentina*, contenue dans le cod. 9, plut. XXXV sin. de la bibliothèque Laurentienne de Florence, publiée par le Père Lemmens dans la *Römische Quartalschrift für Christlische Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, XVI (1902), fasc. IV, p. 408-414, ignore, elle aussi, tout rapport entre Thomas Gallus et saint Antoine de Padoue (4).

(1) P. Ferdinand-Marie d'Araules (P. Delorme, O. F. M.), *La vie de saint Antoine de Padoue par Jean Rigauld, frère Mineur, évêque de Tréguier, publiée pour la première fois (texte latin et traduction) d'après un manuscrit de la Bibliothèque de Bordeaux avec une introduction sur les sources de l'histoire antonienne et un appendice sur les légendes de S. François et de S. Antoine du frère Julien de Spire*, Bordeaux-Brive, 1899.

(2) P. Teofilo da Soci, *Vita di S. Antonio da Padova secondo il manoscritto di Giovani Rigauld, Frate Minore*, dans la *Voce di Sant'Antonio, anno VII*, puis publiée à part à Quaracchi, 1902.

(3) *Legende di S. Antonio di Padova e altri documenti del secolo XIII a cura di Filippo Conconi*, Padova, Libreria Editrice Antoniana, 1930, p. 57-82.

(4) Le P. Lemmens, *Zur Biographie des Hl. Antonius von Padua*, *loc. cit.*, p. 408, place à la fin du XIII[e] siècle la date de composition de cette légende ; L. de Kerval, *op. cit.*,

Jusqu'ici nous n'avons au fond qu'un seul document fondamental : La *Legenda prima*, dont toutes les autres vies dépendent d'une façon plus ou moins directe. En général, toutes ces légendes témoignent d'un souci chronologique que nous ne retrouverons plus dans les légendes du XIV^e^ siècle; d'autre part, le côté merveilleux de la vie de saint Antoine, qui va se développer de plus en plus à partir de la fin du XIII^e^ siècle, y est réduit au strict minimum; enfin dans ces *Vitae* on ne trouve rien ou presque rien pour les années 1222-1230. Cette lacune englobe par conséquent l'époque à laquelle saint Antoine aurait pu connaître Thomas Gallus, abbé de Vercei[1].

B. — *Première affirmation du thème vercellien*

Le manuscrit 74 de la bibliothèque de Saint-Antoine à Padoue contient une nouvelle vie de saint Antoine, publiée par le P. Josa en 1883 (1). S'appuyant sur un texte de Jean Rigauld, le P. Ferdinand Delorme (2) établit que

p. 243, la croit du XIV^e^ siècle; G. Benvenuti, dans son article très sobre et fort intéressant : *Cronologia della vita di S. Antonio di Padova (1195-1231). Esame e discussione dei Documenti dei sec. XIII e XIV*, paru dans les *Miscellanea Francescana di Storia, di Lettere, di Arti*, vol. XXX (1930), Fasc. V-VI, Assise, p. 156, lui conserve la date du XIII^e^ siècle; le même auteur dans son nouveau travail *La Cronologia della vita di S. Antonio da Padova* (1195-1231), Assisi, Sacro Convento di S. Francesco, 1931, p. 6, écrit : « Periti paleografi la ritongono della fine del sec. XIII, con ogni probabilità, dotti studiosi competenti le assegnano il decennio che va dal 1282 al 1292. »

(1) Josa, *op. cit.* (voir plus haut, p. [96]), p. 75-104.

(2) P. Ferd. d'Araules, *op. cit.*, p. xx-xxi. Dans la légende anonyme du ms. 74 nous lisons : « Quaedam de multis miracula, quorum nonnulla nobis cernentibus et palpitantibus, anno Domini MCCXCIII sunt patrata, duxi infructuoso silentio non tegenda, sed potius breviter subscribenda... », texte que le P. Delorme rapproche de ce passage qu'on lit dans Jean Rigauld, *Legenda*, cap. x, § 1 : « Anno Domini MCCXCIII frater Petrus Raymundi de Sancto Romano, Paduae lector

l'auteur de cette légende était un franciscain né dans la région de Toulouse, et ensuite professeur à Pavie, mort probablement en France en 1297 : Frère Pierre-Raymond de Saint-Romain. Cette vie — qui est incomplète puisqu'elle ne contient pas la partie qui devait être consacrée aux miracles et que l'auteur annonce — a été composée vers 1293. Frère Raymond, tout en reproduisant les éléments essentiels de la *Legenda Prima*, ajoute cependant un détail qui est pour nous très important :

Legenda Prima (éd. L. de Kerval, p. 42)	Frère Raymond (éd. Josa, p. 90)
Nempe enim talia et tam profunda de scripturis facundo eructabat eloquio ut ab ipso domino papa, familiari quadam praerogativa arca testamenti vocaretur.	Nimirum tam ardua in simplicia deducebat eloquia, quasi bracteas aureas extenuans in fila, tam profunda produxit in lucem, ut quasi armarium, Arca Testamenti a summo Pontifice Principe diceretur. Erat enim mysticorum eloquiorum capacissimus et in audiendos sancti Dionysii libris supermundanis eruditissimo totius saeculi viro, fratri scilicet Adam de Marisco, condiscipulus longe potentius, eo doctrinam illam deificam capere dicebatur a communi eorum didasculo, abbati scilicet Vercellensi cujus laudes idcirco ad praesens taceo, quia in ipsius operibus sapientissimis elucescunt. Beati igitur Antonii tanta sapientia deprehensa ad doctrinam scholasticam inductus est fratribus et aliis publice impendendam.

existens, qui postmodum minister in provincia Aquitaniae fuit factus, quaedam miracula recollegit, et fecit solemniter coram episcopo idoneis comprobari; eodem etiam anno idem frater Petrus sequens miraculum recollegit. »

Pour la première fois, dans la Légende du Frère Raymond de Saint-Romain, nous rencontrons donc le thème vercellien. Ce thème est introduit après le récit du succès oratoire obtenu par saint Antoine devant la curie pontificale, selon quelques probabilités en 1228 (1). Au point de vue littéraire, ces deux récits s'enchaînent normalement. D'après ce document, saint Antoine de Padoue — comme le rapportait déjà la *Legenda prima* — produisit sur la cour pontificale une profonde impression, par sa connaissance de l'Écriture Sainte, à tel point que le souverain pontife Grégoire VII l'appela « Arche du Testament » (2). Antoine avait un sens mystique très affiné.

(1) P. Benvenuti, *op. cit.*, dans les *Miscellanea Franciscana*, vol. XXXI (1931), fasc. I-II, p. 53.

(2) Les légendes antoniennes ont pris soin de noter ce succès oratoire de saint Antoine comme un événement extraordinaire, tenant du miracle. Si saint Antoine était apparu à ses contemporains comme le grand théologien qu'on nous dit, ce succès n'aurait pas fait une telle impression. Voici en quels termes on rapporte ce fait dans les *Actus b. Francisci et sociorum eius* (recueillis vers 1300, en grande partie par un franciscain des Marches, Frère Ugolin de Montegorgio. Voir P. Benvenuti, *La Cronologia della vita di S. Antonio di Padova*, Assisi, 1931). Nous citons, à cause de sa valeur particulière, le texte d'une traduction toscane du quattrocento : « *Il maraviglioso vasello dello Spiritu Sancto*, (sancto) Antonio da Padova, uno degli electi e discepoli e compangni di Sancto Francesco, il quale sancto Francesco *per dingnità et riverentia della sua prudentia et sapientia il* chiamava il suo Veschovo, una volta *per la sua sapientia et scientia* predicando in « Concistorio » dinançi al Papa et a' Cardinali *et ad Veschovi et Abbati* ; nel quale Concistorio c'erano *valentissimi* huomini di diverse nationi, greci, latini, franceschi, tedeschi, anghilesi et altri diverse lingue del mondo, *il glorioso Antonio* infiammato dello Spiritu sancto *quel suo prolyso e bel parlare con tanta efficacia*, sì devotamente *et* sì *alto e* soctilmente *e* chiaramente et intendevolmente propose e parlò « la parola di Dio », ke tutti qu'egli k'erano in Concistorio quantunque *e'* fossono *di più nationi e* di diverse lingue, *il lorparlare, tamen* chiaramente intendendo *ciascuno* tutte le sue *sancte* parole distintamente, *a modo ke* s'elgli avesse *predicato e* parlato in lingua di ciascuno di loro; ke tutti sta-

C'est ici que vient se greffer le thème vercellien dans la légende du Frère Raymond :

a) Saint Antoine avait une grande connaissance des livres de saint Denys.

b) Cette connaissance surpassait de beaucoup celle de son disciple Adam de Marsh, l'homme le plus instruit de tout le siècle.

c) Leur maître commun, l'abbé de Verceil, renommé par ses très doctes ouvrages, en a porté témoignage.

Dans ce texte, saint Antoine et Adam de Marsh sont représentés comme deux condisciples, à l'école de l'abbé de Verceil, dont Frère Raymond juge inutile de chanter les louanges : l'abbé de Verceil est universellement connu. On ne dit pas ici que Thomas Gallus a écrit l'éloge de saint Antoine dans l'un de ses commentaires sur Denys ; mais la formule employée : *doctrinam illam deificam capere dicebatur a communi eorum didasculo*, n'exclut pas cet éloge, le terme *dicebatur* pouvant très bien s'entendre d'un témoignage écrit comme d'un témoignage oral.

Comme nous allons le voir bientôt, ce document dans son fonds essentiel est tout à fait conforme à la réalité historique; et il serait fort intéressant d'en connaître l'origine. A quelle source a puisé Frère Raymond pour compléter la *Legenda prima*? Avait-il de cette Vie une recen-

vano istupefacti *e maravigliosi*, e pareva loro ke fusse rinovato quello antico miraculo degli Apostoli *pella* Pentecosta, i quali parlavano per virtù *dello* Spiritu sancto in ogni lingua *apertamente*.

« Et dicevano insieme l'uno *coll*'altro con amiratione : « Non è di Spagna costui ke predica? E come udiano tutti noi in suo parlare in nostro linguaggio *del nostro paese et* delle nostre Terre. » *El Santo Padre* il Papa simigliantemente, considerando et maravigliandosi della *scientia et* profondità delle sue parole, dixe : « Veramente costui è archa del Testamento, e armario *pieno* della scriptura divina. Amen. » — P. B. Bughetti, O.F.M., *Una partiale nuova Traduzione degli* Actus, *accoppiata ad alcuni capitoli* dei Fioretti, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, t. XXII (1929), p. 95-96.

sion plus grande, sans les lacunes que nous constatons actuellement? Dans le cercle restreint dont nous nous occupons, nous serions porté à le croire : ce récit, en effet, fait suite à un autre événement qui se trouve déjà raconté dans la *Legenda prima* ; de plus, ce nouveau récit n'introduit aucune brisure dans le développement général; et sa sobriété nous fait penser naturellement aux premières légendes antoniennes. Frère Raymond serait l'écho d'une tradition beaucoup plus ancienne, que nous ne connaissons plus aujourd'hui, peut-être très proche des événements : la finale de Frère Raymond : *Abbati scilicet Vercellensi, cujus laudes idcirco ad praesens taceo, quia in ipsius operibus sapientissimis elucescunt*, a beaucoup moins de signification en 1293 (date de composition de la légende de Frère Raymond), qu'à une époque très rapprochée de la mort de saint Antoine. En 1293, il n'eût peut-être pas été inutile de donner explicitement le nom de l'abbé de Verceil; de plus, il y avait presque cinquante ans que Thomas Gallus était mort (1246) ; et on ne pouvait plus dire qu'il convenait de taire ses louanges. Tout ce contexte nous paraît inadapté si nous le plaçons brutalement à la fin du XIII[e] siècle. Par contre, il prend une signification réelle, dans le second quart de ce même siècle. A cette époque, l'abbé de Verceil est connu : il est à l'apogée de sa gloire.

De plus, un franciscain qui aurait écrit de toutes pièces une vie de saint Antoine de Padoue, même en se bornant au monde franciscain, aurait-il écrit après la mort d'Alexandre de Halès (1245), de saint Bonaventure (1274), qu'Adam de Marsh était l'homme le plus instruit de tout le siècle?

Toutes ces considérations nous conduisent à penser que Frère Raymond de Saint-Romain reproduit ici et probablement d'une façon littérale le texte d'une légende très ancienne étroitement liée à la *Legenda prima*, et nous pouvons légitimement supposer que si le thème vercellien nous apparaît pour la première fois en 1293, il était cependant connu bien auparavant.

C. — *Développement du thème vercellien au XIV^e siècle*

I. — La Légende *Benignitas*. — Très probablement œuvre d'un Frère Mineur italien, composée sans doute vers 1316 (1), cette légende *Benignitas* a été publiée pour la première fois par Léon de Kerval (2), d'après un manuscrit de la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Paris.

L'auteur anonyme de cette Légende s'est proposé principalement de transcrire les textes relatifs à saint Antoine, qu'on ne trouvait pas dans la *Legenda prima*. Parmi ces textes, l'un nous concerne directement (3) :

> 1. Eodem die dormitionis ejus, famosissimus quondam ille abbas Vercellensis, divinis intentus meditationibus sacrisque occupatus lectionibus, erat solus reclusus in camera. — 2. Quem vir Dei, dum viveret, dilectione praecipua, et e converso, fuit intime prosecutus, potissimum ex eo quod vir sanctus quandoque perdocuerat eum sacrae theologiae scientiam, et ille, versa vice, librorum sancti Dionysii dogmata ipsum instruxerat altissima et devota. — 3. De quo jam dictus abbas etiam alibi, in suo conventu (4), excellentissime ipsum commendans, proloquitur : Frater, inquit, Antonius, ordinis Minorum Fratrum, de purae theologiae sensu mystico hausit plenissime, divini radii gratia perlustratus. — 4. Quam profecto cameram famulus Domini subito

(1) Voir P. Pou y Martí, *art. cit.*, dans *Antonianum*, VI (1931), p. 243. — Cette opinion, dit-il, d'après laquelle la Légende *Benignitas* aurait été composée vers 1316, « non est improbabile, attamen indicia maiora pro hac sententia firmanda desideramus ».

(2) L. de Kerval, *op. cit.*, p. 207-235.

(3) *Ibid.*, p. 233.

(4) L. de Kerval, *op. cit.*, p. 233, variante *c*, signale que le ms. de Paris porte réellement *conventu*. L'éditeur adopte la leçon *commento*.

ingrediens, post benevolam salutationem mutuam, ait sibi : Ecce, Domine abbas, relicto asello apud Paduam, pergo festinanter ad patriam. — 5. Quumque memoratus abbas graviter tunc pateretur in gutture, tangens eum amicabiliter cum manu beatissimus pater eodem in loco atque ab ipsa citius aegritudine sanum faciens, confestim ab oculis ejus elapsus est. — 6. Ille vero, putans quod ad patriam pergeret unde traxit originem, ignorans prorsus ejus decessum venerabilem, continuo surrexit et obviis anxie monasterii parasitis percunctabatur ubinam sit frater Antonius. Ipsi autem admodum stupefacti, responderunt simpliciter se nescire. — 7. Quo firmiter asserente se omnino eum vidisse et suam cameram in isto instanti utique intrasse et exiisse atque verba supraposita manifeste sibi dixisse, missum est ad locum fratrem, si forte de adventu ipsius aliquid adverterant. — 8. Sed nimirum non invento eo, praefatus abbas, ad cor illico rediens, cognovit certissime beatum patrem per mortis excessum ad patriae caelestis perenne convivium feliciter perrexisse. — 9. Et connotans tempus diligenter postmodum liquido reperit quod illa die et hora sanctus obiit quibus, ut est dictum, in camera sua sibi apparuit, sicut postea fratribus cum multis lacrimis enarravit.

Le récit très sobre que nous avons rencontré dans la Légende de Frère Raymond de Saint-Romain prend ici de l'ampleur, et une allure, sur certains points, très différente.

1° Le cadre du thème vercellien est tout autre. Dans la vie du Frère Raymond ce cadre est représenté par la prédication de saint Antoine à la cour pontificale ; ici dans la Légende *Benignitas*, nous avons, comme fonds, le récit d'une apparition de saint Antoine à Thomas Gallus.

2° Ce récit de l'apparition est rapporté sous forme théâtrale : l'abbé de Verceil est enfermé seul dans sa chambre. Antoine se présente à lui, le salue et lui tient ce petit discours : « Monsieur l'abbé, j'ai quitté mon âne près de Padoue, et je me hâte vers la patrie... » Puis,

comme Thomas Gallus souffrait de la gorge, Antoine le touche à cet endroit, le guérit et disparaît. Thomas Gallus, pensant qu'Antoine retournait au Portugal, se lève immédiatement et demande à tous ceux qu'il rencontre où est passé le jeune franciscain. Tous répondent qu'ils l'ignorent. Lui affirme qu'il l'a vu, qu'à l'instant même il est entré et sorti. Malgré cela, comme Antoine reste introuvable, Thomas de Verceil comprend alors que son ami est venu lui-même par une apparition l'avertir de son décès.

3° Durant sa vie, saint Antoine avait bien connu Thomas Gallus. Il lui avait enseigné la théologie, tandis que ce dernier lui révélait les secrets des livres de Denys. Si saint Antoine est disciple, il n'est pas que cela. Le légendaire tient à nous le présenter comme maître.

4° Thomas Gallus a porté témoignage du sens mystique de saint Antoine.

5° Comment, sous quelle forme ? Le manuscrit de Paris dit *in suo conventu*. Retenons cette leçon dont nous allons voir la répercussion sur les récits postérieurs. Elle est, d'ailleurs, très probablement fautive; le scribe a transcrit : *convento*, *conventu*, une forme abréviative qu'il fallait lire sans aucun doute *commento*. A quelle source la Légende *Benignitas* a-t-elle emprunté cette précision ? Certainement pas à Frère Raymond de Saint-Romain, ni à aucune des grandes légendes connues du XIII^e^ siècle. L'auteur devait avoir sous les yeux un document aujourd'hui inconnu. Comme nous l'avons déjà constaté pour la Légende de Frère Raymond, les vies anciennes de saint Antoine publiées jusque maintenant n'épuisent pas l'hagiographie antonienne.

Pour nous rendre compte du développement du thème vercellien, comparons en un bref tableau les données positives fournies par Frère Raymond et la Légende *Benignitas* :

Frère Raymond	Légende *Benignitas*
1. Saint Antoine versé dans la théologie mystique.	1. Idem.
2. Saint Antoine enseigné par l'Abbé de Verceil.	2. Idem.
3.	3. Saint Antoine enseigne la théologie à l'Abbé de Verceil.
4. Adam de Marsh, condisciple de saint Antoine.	4. .....
5. L'Abbé disait que saint Antoine était très apte à la mystique.	5. L'abbé disait in *suo conventu* (= in suo commento) que saint Antoine était très apte à la mystique.
6.	6. Apparition de saint Antoine à l'abbé de Verceil.

II. — *Les additions du manuscrit de Lucerne.* — Le manuscrit XVI F6-4-a, des Archives des Capucins de Lucerne, présente de la *Legenda prima* un texte plus développé que celui des autres manuscrits. Le P. Hilaire de Paris l'avait publié (1), mais sans chercher à discerner si ces développements étaient des additions postérieures ou appartenaient à la Légende primitive. Léon de Kerval a montré qu'en réalité ces développements représentaient de véritables additions, et que ces additions pouvaient être placées entre 1303 et 1337 (2).

Or, dans l'une de ces additions (3), nous retrouvons exactement le même récit que nous avons lu dans la Légende *Benignitas*.

De ces deux documents, lequel est le plus ancien ? Léon de Kerval, qui a noté à maintes reprises l'identité du *Benignitas* (vers 1316) et des additions de Lucerne, ne

(1) P. Hilaire de Paris, *Saint Antoine de Padoue...*, 1890.
(2) L. de Kerval, *op. cit.*, p. 114-129.
(3) Id., *ibid.*, p. 123. Hilaire de Paris, *op. cit.*, p. 91.

s'est pas prononcé sur ce point. Il est bien difficile de donner une réponse satisfaisante, tant qu'on n'aura pas fait une analyse extrêmement précise de ces deux légendes. Remarquons toutefois que, sur ce point, la copie de Lucerne est meilleure que la copie de Paris. A propos de l'éloge de saint Antoine par Thomas Gallus, il n'est pas question de couvent dans les additions de Lucerne — *in suo conventu* — mais de commentaire — *in quodam videlicet commento suo* —. De plus, le copiste du manuscrit de Lucerne ajoute : *Quamplurima alia ipse ponit ibi*, etc., ce qui semble faire allusion à un éloge plus détaillé de saint Antoine dans le commentaire de Thomas Gallus, que l'auteur des additions aurait lu, sans le rapporter dans sa légende. En somme le copiste de Lucerne paraît plus proche de l'original que le copiste de la Légende *Benignitas*.

III. — *Legenda Antiqua sancti Francisci.* — Cette Légende dans l'ensemble a été composée vers 1322. Sabatier y a distingué plusieurs groupes, et des chapitres adjoints probablement postérieurement et dont il est difficile de voir le lien avec les autres parties (1). C'est le cas pour le chapitre 87 relatif à saint Antoine dont voici le texte (2) :

De sancto Antonio ordinis fratrum Minorum, quomodo missus fuit ad studium

1. Beatus pater et frater Antonius de bene placito b. Francisci patris nostri, postquam fratribus innotuit donum sapientiae quo pollebat, quod et tanto tempore sub indocti facie absconderat, deputatus est per generale capitulum ordinis primus studens. — 2. et assignatus fuit ei socius ejusdem sanctitatis meritis et scientiae, fr. Adam Marisco Anglicus, ut non doctis humanae

(1) M. Sabatier, *Opuscules de critique historique*, Paris, 1903, t. I, fasc. III; examen de la préface de la *Legenda Antiqua*.

(2) Id., *ibid.*, p. 75.

sapientiae verbis sed caelesti sapientiae operam daret. — 3. Et quia tunc inter omnes mundi doctores excellentior habebatur celebris memoriae abbas Sancti Andreae de Vercellis, qui libros beati Dionysii de novo ex graeco transtulerat in latinum et commenta edebat pulcherrima super illis, 4. missi sunt praedicti fratres ad ipsum, Vercellis, ubi tunc florebat generale studium, quia recesserat de Mediolano. — 5. Qui abbas, doctor venerabilis, libentissime eos recipiens, tanta mentis elevatione cum eis profecit, non tantum vocaliter sed mentaliter et realiter studio intendendo, ut diceret familiariter idem doctor se ab indoctis doctum, Deum et caelestes hierarchias in eorum animas realiter depinxisse. — 6. In illis quinque annis, quibus sub ipso studuerunt in praedictis libris b. Dionysii, ad tantam mentis serenitatem et lumen scientiae pervenerunt, ut illas angelicas hierarchias non solum didicisse sed percurrisse viderentur. — 7. Unde idem venerabilis doctor de b. Antonio reddens veridicum testimonium in commento ecclesiasticae hierarchiae, capitulo tertio, particula sub littera en, dicit in haec verba : « Frequenter amor... ideo lucebat. » — 11. Quare in praedicto commento dicitur etiam quod fuit doctoratus ibidem. Hic etiam tam egregii testimonii vir, tempore studii completo, legere non praesumpsit, quantumcumque rogatus a fratribus, nisi b. Francisci habita voluntate. — 12. Tunc beatus Franciscus tale fertur dedisse responsum : « Fratri Antonio episcopo meo fr. Franciscus, salutem. Placet mihi quod sacram theologiam legas fratribus, dummodo inter hujusmodi studium sanctae orationis et devotionis spiritum non exstinguant, sicut in regula continetur. Vale. »

IV. — Le *Liber Miraculorum*. — Cet écrit a été composé après 1367 (1), publié dans les *Acta Sanctorum*,

(1) Dans son travail, paru dans les *Miscellanea Francescana*, vol. XXX, fasc. V-VI, Assise, 1930, p. 156 B, le P. Benvenuti conserve la date de 1316; dans sa seconde étude : *La Cronologia della vita di S. Antonio di Padova*, Assise, 1931, le même auteur écrit, p. 8 : « Il Liber Miraculorum (c. 1370). — Uno studioso dei Minori Conventuali ha preteso di scorgere in questo documento la compilazione di un anonimo

Juin, t. II, p. 724-741, sous ce titre : *Legenda alia seu liber miraculorum chronicis Ordinis olim insertus et ex mss. erutus a R. P. Luca Waddingo.* Cette chronique de l'Ordre dont parlent ici les Bollandistes représente la chronique des XXIV généraux, de la fin du XIV[e] siècle, dans laquelle nous retrouvons inséré le *Liber miraculorum* sous ce titre : *Aliqua de vita et miraculis sancti Antonii de Padua quae in eius maiori Legenda in toto vel in parte non ponuntur* (1). Les rapports entre saint Antoine et Thomas Gallus y sont racontés aussi avec beaucoup de détails.

> Beatus Antonius de beneplacito beati Francisci fuit primus studens in theologia cum fratre Adamo de Marisco Anglico in Ordine per generale Capitulum ordinatus. Et accesserunt ad abbatem sancti Andreae de Vercellis, qui tunc inter omnes theologos excellentior habebatur. Qui libros beati Dionysii noviter ex Graeco transtulerat in Latinum et pulcherrime commentavit. Tunc enim de Mediolano Vercellas translatum fuerat studium generale. Abbas vero eos benigne recepit et tantum in eis mentis elevatione profecit, ut idem doctor abbas diceret, se doctum ab indoctis et caelestes hierarchias in eorum animabus realiter depinxisse. In illis autem quinque annis, quibus cum illo studuerunt in libris beati Dionysii, ad tantam mentis serenitatem et lumen sapientiae pervenerunt, ut illas hierarchias non tantum didicisse, sed percurrisse viderentur. Unde idem venerabilis abbas reddens testimonium beato Antonio in dicto Commento, capitulo tertio, particula sub littera *u* sic dicit : « Frequenter amor penetrat ubi cognitio physica foris stat; legimus enim, quosdam sanctos Episcopos minus imbutos fuisse physicis, qui et mysticam theologiam captu mentis haurientes coelos penetrabant, omnem

del 1316 e, più precisamente, quello accennato dal Tossignano. Noi invece, dimostreremmo più criterio storico se lo riterremmo una compilazione che risale a circa il 1370, per il fatto che i suoi caratteri intrinseci rivelano troppo chiaramente un lavoro di molto posteriore al 1316. »

(1) *Analecta Francescana*, t. III, Quaracchi, 1897, p. 121-152.

physicam cognitionem subtilissime transcendentes usque ad beatissimam Trinitatem. Quod et ego in sancto fratre Antonio de Ordine fratrum Minorum peculiari familiaritate expertus sum. Qui cum esset minus imbutus litteris saecularibus, animi puritate et mentis ardore succensus, mysticam theologiam captu mentis et ferventer desideravit et abundanter hausit, ut possim dicere de eo quod scribitur de Iohanne Baptista : *Ipse erat ardens et lucens.* Quia enim amore ardebat interius, [c. II] lucebat exterius. » etc.

D'après ces textes de la *Legenda Antiqua S. Francisci* et du *Liber miraculorum* :

1° Antoine et Adam de Marsh, par la volonté de saint François, auraient été les premiers étudiants en théologie, dans l'Ordre Franciscain, et désignés par le chapitre général.

2° Ils se rendirent auprès de l'abbé de Saint-André de Verceil, qui avait traduit du grec en latin les ouvrages de Denys dont il avait fait aussi un très beau commentaire.

3° C'était l'époque où le *Studium generale* avait été transféré de Milan à Verceil.

4° L'abbé de Verceil reconnut en ses élèves une très grande élévation d'esprit.

5° Ils demeurèrent près de lui cinq années.

6° L'abbé rendit témoignage du sens mystique de saint Antoine dans son commentaire sur les hiérarchies, au chapitre III, paragraphe *u*.

7° Les termes de l'abbé de Verceil sont rapportés dans ces deux Légendes par ces termes : *Frequenter amor...*, etc.

Que penser de ces deux documents : la *Legenda Antiqua* et le *Liber miraculorum*? Ils suivent sans aucun doute un modèle commun, auquel la *Legenda Antiqua* paraît plus fidèle : au sujet de l'éloge de saint Antoine par l'abbé de Verceil, la *Legenda Antiqua* donne des pré-

cisions que nous ne trouvons pas dans le *Liber miraculorum*. Ce dernier dit : *in dicto Commento* ; la légende précise : c'est dans la *Hiérarchie Ecclésiastique* que Thomas Gallus a parlé de saint Antoine. Remarquons aussi qu'en désignant saint Antoine comme premier étudiant franciscain, la *Legenda Antiqua* ajoute : *Quod et tanto tempore sub indocti facie absconderat*, texte qui a été supprimé dans le *Liber miraculorum*. Par ailleurs, ces deux Légendes reproduisent exactement dans les mêmes termes leur source commune, dont nous venons de résumer les points fondamentaux.

Il est intéressant de remarquer aussi qu'à chaque pas nouveau que nous faisons, nous rencontrons des détails de plus en plus précis sur le thème vercellien, en particulier sur l'éloge de saint Antoine par l'abbé de Saint-André :

a) Dans la Légende du Frère Raymond, nous avons une formule vague : *dicebatur a communi didasculo*.

b) Dans la Légende *Benignitas*, ce *dicebatur* se précise. L'éloge de saint Antoine a été fait par l'abbé de Verceil *in suo conventu* : erreur de copiste pour *in suo commento*.

c) Les additions de Lucerne laissent percevoir que le compilateur a vu cet éloge.

d) La *Legenda Antiqua sancti Francisci* et le *Liber miraculorum* suivi par la chronique des XXIV Généraux citent les paroles de Thomas Gallus : *Frequenter amor*, qui se trouvent au chapitre III, paragaphe *u* (*Liber miraculorum*) ou *en* (*Legenda*) du commentaire de Denys, sur la Hiérarchie (*Liber miraculorum*) ou plus précisément sur la Hiérarchie Ecclésiastique (*Legenda Antiqua*).

Avons-nous affaire ici à une transformation d'une Légende primitive, qui s'amplifie à mesure qu'on s'éloigne du texte original? A vrai dire, nous ne l'avons jamais pensé. Les Légendes hagiographiques se développent habituellement par l'amplification du merveilleux, par

une mise en scène plus théâtrale; les légendes antoniennes en sont témoins : mais ce n'est pas ici notre cas. Ces deux dernières Vies de saint Antoine, sur le point particulier qui nous intéresse, ne représentent pas à proprement parler un développement des légendes antérieures, mais une précision. Les auteurs ont pu se tromper sur certains détails, comme nous le verrons bientôt, mais ils n'inventent pas ; des références si précises au sujet d'un commentaire de Thomas Gallus n'ont pu être imaginées de toutes pièces.

Le *Liber miraculorum*, pour ce qui concerne notre sujet, doit être pris en plus grande considération qu'on ne l'a fait jusqu'à présent.

Ce témoignage du *Liber miraculorum* et de la *Legenda Antiqua*, sur quelle base repose-t-il? Les auteurs de ces deux écrits sont indépendants l'un de l'autre ; d'autre part, ils paraissent indépendants des Légendes antérieures qui rapportent le thème vercellien : ces Légendes sont beaucoup plus vagues et le cadre est tout différent. Mais il ne serait tout de même pas impossible que la Légende du Frère Raymond, le *Benignitas*, les additions de Lucerne, la *Legenda Antiqua*, le *Liber miraculorum*, aient puisé à une même source antonienne aujourd'hui inconnue, et que ces deux dernières Vies auraient rapporté avec plus de fidélité que les documents antérieurs.

V. — *Vie de Surius.* — On ne sait pas à quelle date a été composé la Vie de saint Antoine publiée par Surius ; mais on peut, nous semble-t-il, affirmer qu'elle dérive de la même source que les additions de Lucerne. Voici en quels termes elle raconte l'événement de Verceil :

> Ipsa mortis die quae fuit Junii tertia decima celeberrimus ille Abbas Vercellensis, sacrae lectioni et divinis meditationibus intentus, solus erat in cubiculo. Eum vir Dei, cum esset in corpore, praecipue charum habuit, maxime quod olim in Theologia illum instituisset, et

vicissim ab illo ex libris Dionysii de rebus altissimis intructus fuisset. Et ille quidem Abbas in conventu fratrum suorum, hoc de viro Dei perhibuit testimonium : Frater, inquit, Antonius Ordinis illorum fratrum de pura theologia sensu mystico hausit plenissime, divini radii gratia illustratus (1).

Le thème vercellien a dans cette vie le même cadre que dans la Légende *Benignitas* et les additions de Lucerne. Comme dans ces deux Vies, saint Antoine nous est présenté ici comme professeur de Thomas Gallus : avec le *Benignitas*, cette Vie publiée par Surius dit que l'abbé de Verceil a fait l'éloge de saint Antoine *in conventu fratrum suorum* ; enfin, toujours avec la *Legenda Benignitas*, ce *Vita* nous rapporte l'éloge de saint Antoine sous une forme abrégée : *Frater... illustratus.*

Pour plus de clarté, nous résumons, en appendice, dans un tableau comparatif les principales affirmations relatives au thème vercellien, que nous lisons dans différentes Légendes de saint Antoine.

(*A suivre.*)

Santa-Sabina,
Rome.

P. G. Théry, O. P.

(1) Surius, *De Probatis sanctorum vitis*, éd. Cologne, 1589, t. III, p. 734.

		Frère Raymond	*Benignitas*	Add. de Lucerne	*Legenda Antiqua*	*Liber Miraculorum*	Surius
1	Cadre { *a*) Succès oratoire *b*) Apparition	*	*	*			*
2	Envoyé par un chapitre général						
3	Avec l'assentiment de S. François				*	*	
4	A Verceil				*	*	
5	Avec Adam de Marsh	*			*	*	
6	A l'époque du transfert du Studium de Milan à Verceil				*	*	
7	Pendant 5 ans				*	*	
8	S. Antoine enseigne l'Abbé de Verceil		*	*			*
9	L'Abbé enseigne à S. Antoine la Théologie Mystique	*	*	*	*	*	*
10	Éloge de S. Antoine par l'Abbé de Verceil	dicebatur	in suo conventu	in suo commento	in commento H. Eccl., cap. III, part. sub litt. en.	in dicto Commento, cap. III, particula sub litt. u.	in conventu fratrum suorum
11	Texte de cet éloge *a*) Frater		*				*
	b) Frequenter				*	*	

Chronique d'histoire de la spiritualité

LE MOYEN AGE

Généralités

Maintes fois nous avons eu l'occasion de signaler à nos lecteurs les multiples études de Dom A. Wilmart, O. S. B., sur l'histoire littéraire du moyen âge. Cédant à des instances réitérées, le savant critique vient d'en réunir un certain nombre dans un recueil intitulé : *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin* (1).

Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la spiritualité médiévale lui sauront gré de leur avoir facilité ainsi le moyen de consulter ces travaux, qui se trouvaient dispersés jusqu'ici dans une douzaine de revues différentes. Encore l'auteur a-t-il dû écarter plusieurs morceaux, pour ne pas grossir démesurément le volume ; espérons qu'on les retrouvera prochainement dans un second recueil, avec la série si intéressante de ses études concernant l'époque carolingienne et les deux siècles antérieurs.

Les articles groupés ici se rapportent presque tous à la période qui va du XI^e^ au XIV^e^ siècle. Il ne faut pas y chercher une de ces synthèses prématurées et hasardées où se complaisent certains esprits plus soucieux de beaux ensembles que d'objectivité historique. Dom Wilmart est un historien trop avisé et trop circonspect pour ne pas se méfier de ces tableaux, parfois brillants, qu'on trace à peu de frais « au moyen d'informations rapportées de tous les coins de l'horizon et jetées en vrac pour l'éblouissement ».

Il est l'homme de « la méthode historique, lente, minu-

(1) Vol. in-8°, 626 pp., dans la série *Études et documents pour servir à l'histoire du sentiment religieux*. Paris, Bloud et Gay, 1932.

tieuse, résolument farouche ». Les solutions nouvelles qu'il présente sont solidement appuyées sur une étude attentive et scrupuleusement exacte des manuscrits, de tous les manuscrits autant que possible. Pour le présent volume il en a utilisé environ cinq cents. On les trouvera, alignés en rangs serrés, à la fin de l'ouvrage. La seule vue de cet escadron impose le respect.

Ce n'est pas que l'auteur s'interdise toute vue générale. A l'occasion, quand son information est suffisamment étendue pour motiver un jugement à peu près définitif, ou quand il importe de réagir contre des erreurs invétérées, il ne craint pas d'exprimer sa conviction. Ainsi à propos de la ligne de partage du moyen âge. En deux articles, qui ont paru ici même, il se prononce résolument pour la fin du XI[e] siècle. Ayant à présenter une prière inédite de cette époque, il fait remarquer que « d'une part, elle est, à part quelques détails très secondaires, une image fidèle de la croyance et de la piété chrétiennes pour les onze premiers siècles, à tel point, par exemple, qu'un fidèle du IV[e] ou du V[e] siècle aurait pu la réciter sans y rien trouver d'insolite; et d'autre part, son énumération minutieuse des circonstances de la vie du Sauveur, ce qu'on appellera plus tard *les mystères*, contient en germe la religion des temps nouveaux qui débutent avec le XII[e] siècle, tout le culte envers l'humanité de Jésus, puis la dévotion à la Passion et, de là, les autres dévotions particulières, jusqu'à la pratique même du Rosaire... Ce n'est pas tout à fait avec saint François et sous l'influence de saint François, comme l'assure encore M. Mâle, que le moyen âge dévot, sensible et pathétique, a pris sa vraie figure... Il est constant que, dans la plupart des domaines, pensée, piété, art, littérature, le XII[e] siècle a fait œuvre nouvelle, extraordinairement féconde, et que, pour cela, il a réellement inauguré une ère distincte dans l'histoire de la civilisation chrétienne (pp. 59-63; cf. p. 506).

Ce disant, Dom Wilmart n'a garde d'oublier les nuances subtiles qui séparent chacun des siècles qui suivent le onzième. C'est même à faire deviner ces nuances, sinon à les rendre sensibles, que vise sa tâche d'historien : « Ne s'agit-il pas de montrer finalement, de quelque façon, que les siècles, en se poursuivant, se distinguent entre eux, et se laissent distinguer, par divers traits ? — en quoi consiste la physiono-

mie propre de chacun, dans l'unité même d'une période, qui, de loin seulement, peut sembler uniforme » (Avant-propos).

C'est la joie austère que recueillera de la lecture de ce gros volume quiconque ne se laissera pas rebuter par l'appareil nécessairement un peu rébarbatif de l'érudition, rançon inévitable de la vérité historique, qui ne se laisse conquérir qu'au prix de longs efforts.

Il y a trois ans Dom Wilmart fut chargé de préparer le catalogue complet et méthodique du fonds des manuscrits latins de la Reine de Suède, qui forme, depuis l'année 1690, une des parties principales de la Bibliothèque Vaticane. Un premier volume, embrassant les numéros 1-250 de la collection, est sous presse.

Mais le contenu de la plupart de ces manuscrits est si riche et souvent si peu connu, qu'il a fallu alléger le catalogue en publiant, à part, un certain nombre de textes inédits. C'est une sorte de prélibation, destinée à mettre en goût les chercheurs.

Le volume qui vient de paraître (1) contient une bonne vingtaine de ces morceaux, commentés et annotés avec le soin que l'on devine. Plusieurs intéressent l'histoire de la spiritualité. Telles les catéchèses celtiques du Regin. lat. 49, qui jettent un jour si curieux sur la mentalité insulaire. On y remarquera les emprunts fréquents aux écrits apocryphes, évangile au Hébreux, livres prophétiques, apocalypses, etc. Les allusions que l'on rencontre çà et là laissent même soupçonner l'existence d'une vaste littérature extrabiblique, dont aimait à se nourrir l'imagination enfantine du peuple celte.

Mais, si le particularisme insulaire s'y étale au grand jour, il n'est pas moins intéressant de constater à quel point les Celtes sont redevables à la pensée et à la littérature continentales : « Ces croyants de bonne volonté, qui nous paraissent surtout singuliers, font des efforts touchants pour garder le contact avec la grande tradition latine. Ils reçoivent et assimilent de l'œuvre des Pères le plus qu'ils peuvent, et ne

(1) Dom A. Wilmart, O.S.B., *Analecta Reginensia, Extraits des manuscrits latins de la Reine Christine conservés au Vatican* (*Studi e Testi*, n° 59). Città del Vaticano, 1933, gr. in-8°, 377 pp.

cachent pas leur dette. Jérôme, Augustin, Cassiodore, Grégoire, Origène même d'un côté et, de l'autre, Isidore, sont allégués. Il faut donc croire que la plupart des ouvrages ecclésiastiques qui circulèrent durant les premiers siècles du moyen âge sont passés dans les milieux scots et qu'ils y ont beaucoup contribué à l'éducation tant du clergé que des masses. Saint Grégoire surtout, par ses Morales et ses Homélies, a été, peut-on dire, le principal précepteur de ces Églises, comme des autres Églises nées de la barbarie. »

A côté de ces catéchèses signalons aussi le florilège carolingien sur le symbolisme des cérémonies du baptême (pp. 153-170), dans lequel le savant éditeur inclinerait à voir une œuvre d'Alcuin. L'opuscule semble avoir joui d'une certaine vogue au moyen âge, car il a été utilisé à plusieurs reprises. Les liturgistes sauront gré à Dom Wilmart d'avoir donné, en appendice, une nouvelle édition de la fameuse lettre de Jean Diacre à Senarius, reproduite à peu près en entier par l'auteur du florilège.

Mais l'apport le plus précieux que fournisse à l'histoire de la spiritualité ce premier volume des *Analecta Reginensia* est sans contredit l'édition des deux traités de Gérard de Liége *Sur l'amour illicite* et *Sur l'amour de Dieu* (pp. 181-247). Dom W. en avait déjà publié de larges extraits il y a deux ans (1); nous possédons aujourd'hui le texte complet, et il devient possible de le situer exactement dans l'histoire de la spiritualité du XIII[e] siècle. On remarquera les nombreux points de contact qui rapprochent l'œuvre de Gérard de Liége de celle des deux mystiques brabançonnes, ses contemporaines, Hadewijch et Béatrice de Nazareth, toutes deux fortement influencées par la spiritualité cistercienne.

Gérard manque souvent d'originalité; chacune de ses pages est émaillée de citations bibliques, patristiques ou profanes. On sera même frappé de l'abondance de ces dernières chez ce fils de saint Bernard. Un des noms qui reviennent le plus souvent est celui du païen Sénèque, cité tantôt en propres termes, tantôt sous le nom de saint Jérôme, tantôt enfin sous celui du « philosophe », comme lorsqu'il rapporte le texte, repris plus tard par l'*Imitation* : « Quotiens inter homines

(1) *Rev. d'asc. et de myst.*, XII, 1931, pp. 349-430. Cf. *Vie Spirituelle*, mars 1932, Supplément, pp. [175-177].

fui, minus homo redii »'(p. 220, l. 77-78). Il lui arrive aussi de citer sous le nom de Sénèque des textes d'un autre auteur (par ex. p. 217, l. 203).

On voit que notre cistercien en prend à son aise avec ses citations; il ne se gêne pas davantage pour modifier les textes ou pour y mêler ses propres réflexions. Aussi la tâche de l'éditeur se complique-t-elle singulièrement, quand il s'agit d'identifier les sources. Dom W. s'y est employé de son mieux.

Parmi les auteurs cités nous avons relevé, à la p. 188, un certain Renerius, qui, en dépit du qualificatif « egregius sacre scripture expositor » que lui décerne Gérard de Liége, n'en demeure pas moins obscur pour nous. Ne serait-ce pas Renier de Liége, auteur d'un *Opusculum de Novo ac Veteri Testamento*, en deux livres, depuis longtemps perdu ? Le style ampoulé de la citation conviendrait assez bien à la nature de cet ouvrage, qui était composé en vers et en prose (1), et rappelle celui des autres écrits du même auteur. De plus, le conseil donné dans le passage en question se retrouve ailleurs sous la plume de Renier de Liége (2), et il y est appuyé des mêmes exemples de David et de Salomon.

Parmi les autres pièces inédites du recueil, généralement de moindre importance, il y en a encore plusieurs qui viennent accroître notre connaissance de la littérature spirituelle au moyen âge. La littérature des visions s'enrichit de la lettre-préface de la *Visio Anselli scolastici* (pp. 283-286) ; celle des *exempla*, du récit d'un mauvais prêtre, qui avait érigé une église en l'honneur de saint Césaire (pp. 279-282) ; la théologie eucharistique, d'un florilège patristique, dû probablement à Paschase Radbert (pp. 267-278). L'histoire de la dévotion à Notre-Dame trouve son compte dans un ancien récit latin de l'Assomption, qui remonte peut-être au VI[e] siècle (pp. 323-362). Les Franciscanisants, enfin, se réjouiront de pouvoir lire désormais le texte latin original du commentaire de Nicolas d'Osimo sur la Règle de saint François, dont on ne con-

(1) « Opusculum de Novo ac Veteri Testamento condidi, duobusque libris partitus sum; hoc etiam Pantheren pro varietate appellavi, quod prosa esset ac metris velut multicoloriter distinctum » (Renerius, *De claris scriptoribus monasterii sui*, l. II, c. 1 ; P. L., t. 204, col. 27).

(2) *De profectu mortis*, l. I, c. 4 (P. L., t. 204, col. 186-187).

naissait jusqu'ici qu'une vieille traduction italienne (pp. 301-310).

Cette simple énumération donnera quelque idée de la richesse du contenu de ce premier volume d'*Analecta*. Est-il besoin d'ajouter que la présentation des textes répond à toutes les exigences de la critique ? Dom W. ne se contente pas de les publier tels quels, c'est-à-dire tels qu'il les trouve dans le *Reginensis* qu'il analyse. Fidèle à sa méthode, il commence par s'assurer d'une base documentaire aussi large que possible, et il ne les livre au public qu'après les avoir confrontés avec tous les autres manuscrits encore existants qu'il peut atteindre. Le nombre des manuscrits étudiés dans le volume approche de la centaine.

Volontiers nous nous associons au vœu exprimé par l'auteur dans son Avertissement au lecteur : qu'il lui soit donné de poursuivre l'entreprise jusqu'au bout.

Nous avons déjà dit un mot (1) du *Dictionnaire de spiritualité*, publié sous la direction des RR. PP. M. Viller, F. Cavallera et J. de Guibert, S. J. (2). Deux fascicules ont paru à ce jour et permettent, dès à présent, de bien augurer de la nouvelle entreprise. Le dernier en date des grands Dictionnaires catholiques sera digne de ses aînés.

Dans le stade actuel des études spirituelles, surtout en matière d'histoire, il n'est guère possible de faire œuvre définitive : plusieurs des collaborateurs ont pris soin de le noter. Aussi le nouveau Dictionnaire se présente-t-il plutôt comme un résumé de l'état présent de nos connaissances, que comme un monument achevé de la science mystique. Ce sera avant tout un instrument de travail indispensable pour ceux qui s'intéressent à l'histoire de la spiritualité.

Il importe, en effet, de savoir où en sont les travaux, et de dresser un inventaire, aussi exact que possible, des résultats acquis. C'est à ce besoin que répond le *Dictionnaire de spiritualité*. Il faut que les travailleurs y puissent trouver réunies les données éparses qui doivent servir de point de départ à leurs études.

Si l'on tient compte des difficultés du sujet, il faut dire

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, mars 1933, Supplément, [p. 119].
(2) Paris, G. Beauchesne; 20 fr. le fascicule.

que le nouveau Dictionnaire répond parfaitement à ce but. Il groupe les renseignements dispersés en mille endroits divers et, dans l'ensemble, donne une image fidèle de l'état de la question.

Les articles relativement les plus faciles à faire étaient les notices concernant les divers auteurs spirituels. La rédaction a tenu à multiplier ces notices, quitte à les faire plus brèves, de façon à constituer un répertoire alphabétique à peu près complet de la littérature spirituelle.

Grâce au grand nombre des collaborateurs, appartenant aux ordres religieux les plus divers, cette partie de la tâche a pu être réalisée de la façon la plus satisfaisante. Sans être complets, ces articles disent pourtant tout l'essentiel. On regrettera seulement que les nécessités matérielles n'aient pas permis de les développer davantage. La plupart du temps ce ne sont encore que des énumérations de noms, de dates et de titres. Il serait pourtant intéressant de savoir quelque chose, ou quelque chose de plus, de la doctrine de ces auteurs. Les beaux articles consacrés par le R^me^ Dom Le Bail à plusieurs écrivains cisterciens pourraient servir ici d'exemple.

Pour les articles d'allure plus synthétique la difficulté était autrement considérable. Il ne fallait pas songer, évidemment, à une synthèse définitive. Mais encore fallait-il être à jour, ce qui n'est guère facile à l'heure actuelle et suppose des connaissances très étendues. On sera content néanmoins des résultats obtenus.

M. le chanoine F. Vernet, auteur de l'excellente *Histoire de la spiritualité médiévale*, nous donne un grand article sur la spiritualité allemande, et un deuxième, encore inachevé, sur la spiritualité anglaise. L'un et l'autre seront d'un grand secours à qui veut se faire une idée d'ensemble de ces deux branches de la littérature spirituelle, et témoignent d'une érudition peu commune. L'auteur excelle à résumer d'un mot les travaux les plus divers et à en présenter les résultats dans une vue synthétique.

A bon droit M. Vernet refuse d'incorporer à la spiritualité allemande les auteurs ascétiques et mystiques des Pays-Bas. Tout au plus concède-t-il que Ruysbroeck dépend d'Eckart. Encore n'oserions-nous souscrire cette affirmation souvent répétée. Nous avons déjà eu l'occasion de rappeler, ici même (1),

(1) *Vie Spirituelle*, t. VI, 1922, pp. 108-111.

que Ruysbroeck a combattu violemment la doctrine de maître Eckart ; son disciple Jean van Leeuwen en a fait autant, en des termes encore plus âpres, si possible.

Récemment le R. P. J. van Mierlo, S. J., a repris le problème (1). Il arrive à cette conclusion que jusqu'ici rien ne prouve que les œuvres d'Eckart aient été connues dans les Pays-Bas avant le milieu du XIV^e^ siècle. Ruysbroeck ne semble en avoir eu connaissance que vers 1355, et aussitôt, de concert avec Jean van Leeuwen, il a vivement pris parti contre le maître rhénan. Les points de contact entre les deux auteurs s'expliquent par des sources communes, par la spiritualité de la fin du XIII^e^ et du début du XIV^e^ siècle.

Car il ne faudrait pas trop exagérer l'originalité d'Eckart. Il a été le représentant le plus célèbre de l'école allemande, bien plus que son initiateur. Il serait facile de retrouver une bonne part de ses idées et de sa terminologie chez des auteurs antérieurs ou contemporains. Le recueil de sermons connu sous le nom de *Paradisus animae intelligentis* (2) est instructif à cet égard. Aussi la distinction établie par M. Vernet entre « auteurs du XIV^e^ siècle » et « école allemande du XIV^e^ siècle » nous paraît-elle un peu trop tranchée. On ne voit pas pourquoi des auteurs comme Othon de Passau, Marquard de Lindau, Thierry de Fribourg, les deux Sterngassen, Jean de Dambach, Henri de Nordlingen et Rulman Merswin, par exemple, ne se rattacheraient pas à « l'école allemande du XIV^e^ siècle ».

Il n'est pas toujours facile de décider en quelle catégorie il faut ranger tel ou tel écrivain. C'est ainsi qu'en raison de son lieu de naissance (3) M. Vernet compte Thomas a Kempis

(1) *Ons Geestelijk Erf*, t. VI, 1932, pp. 334-346.

(2) Publié par Phil. Strauch, Berlin, 1919, dans les *Deutsche Texte des Mittelalters*, t. XXX. — Dans l'énumération des principales œuvres d'Eckart (col. 323) nous n'avons pas rencontré l'important commentaire latin sur la Sagesse publié par le R. P. G. Théry, O. P., dans les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1928, t. III, pp. 321-443 ; 1929, t. IV, pp. 232-394. Pour Tauler, la nouvelle édition de ses sermons allemands, publiée à Liége par M. Corin, a été passée sous silence.

(3) Kempen, diocèse de Cologne, « non Kampen, en Hollande » note M. Vernet, « comme l'a cru J. Busch, *Chron. Windesemense*, éd. K. Grube, Halle, 1887, p. 58 ». Ni à l'endroit indiqué, ni ailleurs,

parmi les spirituels allemands, tout en reconnaissant que, « d'origine allemande, Kempis appartient aux Pays-Bas par sa formation et sa vie entière » et que « c'est à la *Dévotion moderne* que le rattache sa spiritualité ». Dès lors n'eût-il pas mieux valu le rattacher tout simplement à la spiritualité des Pays-Bas ?

De même je rangerais sans hésiter parmi les spirituels des Pays-Bas le chartreux Henri de Cœsfeld († 1410) et surtout le franciscain Jean Brugman († 1473), qui passa à peu près toute sa vie aux Pays-Bas et rédigea la plupart de ses ouvrages, y compris sa Vie de Jésus (1), en langue néerlandaise. Pour d'autres, tels les chartreux Henri de Calcar et Henri de Hesse, le cas est plus complexe, leur vie étant partagée entre les deux pays ; le plus simple est de les ranger aussi bien parmi les spirituels des Pays-Bas que parmi ceux de l'Allemagne. S'il fallait s'en tenir au critère unique de la naissance, ni Henri de Louvain, ni Jean Busch, ni saint Pierre Canisius, n'auraient dû être rattachés à la spiritualité allemande, puisque tous trois appartiennent aux Pays-Bas non seulement par leur origine, mais aussi par leur formation, et, pour ce qui regarde les deux premiers, par une partie notable de leur vie (2).

J. Busch ne commet la confusion qu'on lui prête; au contraire, il dit formellement à propos de Jean a Kempis, frère de Thomas : « de Kempis, oppido dyocesis Coloniensis » (*o. c.*, p. 94).

(1) M. Vernet la cite sous le titre latin *Vita Jesu*, ce qui pourrait faire croire qu'elle fut écrite en cette langue. Elle a été publiée par W. Moll, *Johannes Brugman en het godsdienstig leven onzer vaderen in de vijftiende eeuw*, Amsterdam, 1854, t. II, pp. 287-407.

(2) Saint Pierre Canisius (qui ne s'appela jamais de Hond, quoi qu'on en ait dit, et encore moins de Hund) naquit à Nimègue; mais il est inexact de dire que, « en fait, cette ville était alors tout allemande ». Nimègue faisait partie du duché de Gueldre, qui était précisément la seule province des Pays-Bas qui avait su maintenir jusque-là son indépendance vis-à-vis de l'Empereur. Les quatre premières décades du XVI[e] siècle sont toutes remplies par la lutte engagée contre l'Empereur par le duc de Gueldre, Charles d'Egmond, avec l'appui de la France. Le père de Canisius, après avoir fait ses études à Paris, vécut pendant plusieurs années à la cour du duc de Lorraine en qualité de précepteur des jeunes princes; ce fut aussi le duc de Lorraine, qui l'anoblit et qui lui permit d'ajouter à ses armes de famille la bande de gueules de la maison de Lorraine.

Sur la foi de Preger, qui en faisait un ami de Tauler, Henri de Louvain (ou van Kalsteren) est rangé parmi les disciples d'Eckart. Il semble que ce soit plutôt parmi ses précurseurs qu'il faille le compter, puisqu'il était déjà prieur à Louvain en 1292, et qu'il enseignait la théologie bien avant qu'Eckart ne fût maître (1).

Depuis Possevin on a l'habitude de placer le carme Matthias Farinator au XIVe siècle et d'en faire l'auteur du *Liber moralitatum... lumen animae dictus.* En réalité Farinator appartient à la seconde moitié du XVe siècle, et il n'est pas l'auteur, mais le simple éditeur de l'ouvrage en question ; ainsi qu'il s'en explique lui-même dans la préface de son édition, il s'est contenté de diviser l'œuvre de son devancier anonyme en chapitres et en paragraphes.

Pour Nicolas de Dinkelsbühl, on aurait pu signaler son *Traité de l'amour de Dieu,* la plus accessible de ses œuvres, rééditée il y a quelques années par Mme Ancelet-Hustache (2).

Parmi ceux qui combattirent la doctrine de maître Eckart au XIVe siècle on aurait pu mentionner, à côté du Bienheureux Ruysbroeck et de Jean van Leeuwen, que nous signalions plus haut, le Frère de la Vie Commune Gérard Zerbolt.

Quand il est dit que Jean de Rode, abbé de Saint-Matthias de Trèves, fut « l'initiateur » de la congrégation de Bursfeld, n'y a-t-il pas confusion avec Jean Dederoth, abbé de Bursfeld ?

Si nous relevons ces petites inexactitudes, c'est moins en raison de leur importance, qui est minime, que pour éviter qu'elles ne se perpétuent à la faveur du nouveau Dictionnaire et de l'autorité qui s'attache à bon droit à ses principaux collaborateurs.

Dans l'article sur les *Amis de Dieu* nous avons trouvé cette affirmation, qui nous paraît pour le moins gratuite, que « l'appellation d'*Amis de Dieu* continua à être portée à la fin du XIVe siècle et au commencement du XVe siècle, dans les Pays-Bas, par ces Frères de la Vie Commune qui autour de Gérard Groot professèrent le mysticisme pratique de l'*Imita-*

(1) Voir la notice bibliographique que lui a consacrée le R. P. E Axters, O. P. (*Ons Geestelijk Erf*, t. VI, 1932, pp. 37-39).

(2) J. Ancelet-Hustache, *Traité sur l'amour de Dieu,* Paris, Champion, 1926.

tion de Jésus-Christ ». Les Frères de la Vie Commune étaient habituellement désignés sous le nom de *devoti fratres*, et les pieux laïques vivant dans le monde sous celui de *devoti* ; mais je ne sache pas que, ni aux uns ni aux autres, on ait donné le nom d'*Amis de Dieu*, ou qu'ils aient pris eux-mêmes ce titre.

M. l'abbé A. Chiquot croit reconnaître les *Amis de Dieu* (au sens strict) dans les « intimes amis de Dieu » dont il est question chez Ruysbroeck (*La Pierre étincelante*, ch. VII et VIII). Il nous semble que le grand mystique de Groenendael, dans les chapitres indiqués, ne fait que développer la distinction, classique depuis Clément d'Alexandrie, entre les serviteurs (ou mercenaires), les amis de Dieu et les fils de Dieu.

Certains articles doctrinaux sont accompagnés d'une étude sur l'histoire de la doctrine. Tels les articles sur *l'abnégation*, *l'anéantissement*, *l'amour-propre* (par le R. P. Daeschler, S. J.), sur les *Anges* (par le R. P. Duhr, S. J.), et surtout l'article très important du R. P. Reypens, S. J., sur *l'âme*, son fond, ses puissances et sa structure. Cette dernière étude, quelque incomplète qu'elle soit forcément, sera de la plus grande utilité pour tous ceux qui cherchent à approfondir les questions proprement mystiques. Nous regrettons seulement que le savant auteur ait été obligé de donner un peu trop de concision à son exposé. Puisque la syndérèse (ou le *principale mentis*) y tient tant de place, n'eût-il pas été intéressant de remonter au-delà de Plotin, jusqu'aux Stoïciens chez qui cette doctrine est déjà si développée ?

Dans l'article *Abandon* de M. Pourrat nous lisons qu'« on a reproché aux mystiques allemands Jean Tauler, Henri Suso, Henri Harphius et au flamand Jean van Ruysbroeck, non pas d'avoir accepté ce faux abandon, mais de ne s'en être peut-être pas assez éloignés ». Remarquons tout d'abord qu'Harphius sera sans doute un peu étonné de s'entendre appeler « mystique allemand » et de se voir ainsi séparé de son maître Jean van Ruysbroeck. Mais ce dernier ne sera pas moins surpris des accusations ou suspicions que M. Pourrat lance contre lui.

M. Pourrat rapporte, en effet, qu'« à leur sujet (et en particulier au sujet de Ruysbroeck) de vives controverses se sont élevées et, sans doute, dureront-elles longtemps encore. Jean Gerson trouvait que les expressions dont Ruysbroeck se ser-

vait semblaient supprimer toute distinction entre Dieu et l'âme contemplative. Une polémique eut lieu à ce propos entre le Chancelier de Paris et les défenseurs de Ruysbroeck ». M. Pourrat oublie d'ajouter qu'avant même que l'Apologie de Ruysbroeck par Jean de Schoonhoven ne lui parvînt, Gerson reconnut par lui-même que l'accusation de panthéisme qu'il avait lancée contre le prieur de Groenendael manquait de fondement. Il eût été vraiment trop surprenant que celui qui, toute sa vie, ne cessa de combattre le panthéisme et le quiétisme des faux mystiques, fût tombé dans ces mêmes erreurs. Si l'on ne tient pas compte des faits, évidemment « les controverses peuvent durer longtemps encore ».

Dom J. HUIJBEN, O. S. B.

L'unité de la science sacrée

Le R. P. S. M. LOZANO réunit en volume une série d'articles parus entre 1921 et 1927 dans la *Vida Sobrenatural* de Salamanque et consacrés au problème fondamental de la vie spirituelle (1). La pensée de l'auteur, nette et ferme, nourrie aux meilleures sources, se recommande aussi bien de la théologie thomiste que des grands écrivains mystiques de l'Espagne, sainte Térèse d'Avila et saint Jean de la Croix. Parmi les auteurs modernes, les sympathies du P. L. vont au P. Arintero, son ancien maître, et au P. Amb. Gardeil. L'un des buts de l'ouvrage est d'exposer l'unité formelle de la science sacrée : dogme, morale, mystique, ce qui constitue l'une des thèses du thomisme classique. On montre comment un exposé théologique de la vie mystique se fonde nécessairement sur le traité des « missions divines » et sur la doctrine christologique du Corps Mystique du Christ. Tout cela est parfait,

(1) S. M. LOZANO, O. P., *Unidad de la Ciencia sagrada y de la Vida santa*, Salamanca, Estab. tipografico de Calatrava, 1932 ; in-12, 154 pp.

mais l'auteur, poursuivant le dessein qu'il annonce dans son titre, entend prouver également l'unité de la science sacrée et de la vie spirituelle. Du côté du sujet la démonstration est facile, une étude sérieuse de la théologie ne peut qu'ouvrir les voies à une meilleure connaissance, plus savoureuse, des choses divines, mais du côté de l'objet il faut être en garde contre de pieuses exagérations. Le P. Lozano, qui urge encore, il me semble, sur le caractère intuitif que le vénéré P. Gardeil attribuait aux plus hautes manifestations de la contemplation et qui est tout saisi par les conséquences mystiques de la théologie des « missions divines », paraît envisager la possibilité, ou du moins n'affirme pas l'impossibilité d'une saisie intérieure des Personnes divines dans leurs distinctions respectives et des opérations que chacune d'entre elles exercerait dans l'âme sainte. Il est dommage que l'auteur, au lieu d'incliner ainsi vers un subjectivisme un peu étrange, ne soit pas resté davantage dans la ligne de la dogmatique traditionnelle, telle que les théologiens grecs l'ont tracée. Certes il est légitime de chercher avec eux une application des doctrines trinitaires au déroulement quotidien de la vie chrétienne, mais ce n'est pas du côté de l'intuition mystique qu'il faut d'abord se diriger; nous avons plus et mieux. Dans la réception des sacrements nous nous unissons objectivement aux mystères du Verbe incarné, nous recevons de lui le don de l'Esprit dans lequel nous pouvons invoquer le Père. Des considérations de ce genre auraient donné aux fortes pages du P. Lozano leur couronnement normal.

H.-D. Simonin.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).